



۶۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

این یک بدیہ علمی است کہ بکتا بخانہ محمودہ  
حضرت اشرف ذاب سالار جنگ بہادر از  
حائب این مؤلف تقدیم شدہ

۷ نومبر ۱۹۵۹ء  
محمد حسین

A 0675



# فِرَاقَةُ الْفِقَاهِيَّةِ

هي مجموعة رسائل وسائل من مختلف الابواب الفقهية التي  
نعم البلوى بها ولما للسكينة العظامى من الوجبة النظرية  
والملمبة مستكشف بها اسرار الفقاهاة ورموز  
الاستنباط ويمثل فيها روح الاجتهاد  
الصحيح والنبوغ الفقهى



تأليف

حفرة العلامة المجهد الامام حجة الاسلام

السيد محمد جعفر الحسينى الحائرى

منم الله للمسلمين بركات وموده آمين

مطبعة النجاشى - بغداد

سنة ١٣٤٧  
١٩٢٨

# فهرست محتويات الكتاب من الرسائل والمسائل

- رسالة المسماة ( كشف الستار عن قاعدة لا سر ولا ضرار
- » في حكم ماء الغسالة والماء السعول و رفع الحدث
- » في اللامات المتعلقة بالكر
- » في الحيض و مدوده واحكامه
- » في احكام صلوة المسافر
- » المسماة صفو الكلام في لال المختلط الحرام
- » المسائل الخمس في اهم مباحث الخمس
- » المسماة تلخيص الاقال في تشخيص الاحمال
- » المسماة ( رفع السجوف عن حكم بيع الوقوف )
- » في مباحث الطلاق

الحمد لله والصلوة على نبيه (و بعد) فلما كانت قاعدة الضرر  
خرار) من القواعد الفقهية التي يحتمل فيها كثير من الفروع للتعرف في  
ابواب الفقه كما يظهر للمتبع فقد حدا بي ذلك الى ان اوف الكلام حقها فيها  
مراعي الاختصار بالافتصار على الواضع المهمة مما يتعلق بها من جهات البحث  
وذلك في طي مقدمة وثلاثة مصاد وخاتمة مفرغها لها في قالب رسالة سميتها  
( كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار) مستهدداً من الله التوفيق وهو  
حسي ونعم الوكيل .

﴿ اما للقاعدة ﴾ فتتضمن البحث عن الهيئة التركيبية اللفظية لهذه

القاعدة ومدركها ووجه حجيتها مستندتها فيقع الكلام في مقامين

﴿ الاول ﴾ في قص التضييق بهيئتها التركيبية فاقول ان الضرر اسم

مصدر والمصدر هو الضر من ضره بضره ضرا من باب قتل يقتل وقد

وقع الاشتباه والغلط لجملة من ائمة اللغة في حقيقة معناه وفي موارد استعماله

والصحيح انه عبارة عن معنى عديم وهو عدم النفع عند وجود مقتضيه

فتقابل مع النفع تقابل العدم والملكية لا تقابل التضاد كما توهمه صاحب

القاموس والنهاية الاثري في قوله الضر ضد النفع ولا تقابل التخالف

كما توهمه صاحب الصحاح في قوله الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره

بمعنى والاسم الضرر وذلك لان التقابل على شيء من المعنيين لا يتحقق

الا بين الامرين الوجوديين والنفع وان كان وجوديا الا ان الضرر ليس

كذلك بل هو حينئذ تحقق عديم صرف لانه قص وهو عديم سواء في

الاعيان او غيرها وليس احتماله في النهي في الاعيان لكونه معنى برامه  
 كما نومه كلمة للصاح في قوله الاسم الضرر وقد يطلق على قص في الاعيان  
 كما انه ليس معنى برامه لكونه له أخيراً صاحب القاموس وهو سوء الحال  
 فانه اشتبه المفهوم بالمصداق اذ هو في كل مورد يستعمل فيه فانما يستعمل  
 بلعاط ذلك المعنى العمدي الجامع واذا استعمل في ماهو في مادي النظر امر  
 وجودي فهو في الحقيقة راجع الى العدم ويكون الضرر فيه فانما بجهته العدمية  
 فان الوجود لا يقع ضرراً اصلاً بل هو خير محض نعم كما اثرتنا ليس الضرر  
 في جميع ما يستعمل فيه من الوارد عبارة عن صرف عدم الشيء والا  
 لكان جميع الاعدام الحاصلة للانسان ضرراً من ان البداهة تقضى بخلافه  
 بل عدمه في ما كان له مقتضى الوجود فليس للتقابل بينه وبين النفع تقابل  
 الايجاب والسلب بل كما مر تقابل العدم وللحكمة كالمعنى فانه اسم لعدم  
 البصر مع مقتضيه نوعاً او جنساً .

﴿ واما الضرر ﴾ قالذي يلوح من ظاهر كلمة من عثرنا عليهم هو  
 كونه الفعل القائم بالاثنين وان صيغ من غير باب للتعامل ايضاً لان مصدر  
 ضر يضر جاء ايضاً على زنة ضرار كما جاء على الضرر فهو انما يستعمل في الضرر  
 القائم بالاثنين بان يضر كل منهما الآخر وان قبل ان الضرر ما يضر صاحبك  
 وتنتفع انت والضرار ان اضره بغير ان تنتفع كما ربما يقال ان الضرر والضرار  
 بمعنى واحد قال في الصحاح الضرار للضارة وقال في اللصباح ضره يضره  
 من باب تتل اذا فعل به مكروهها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء  
 مزيداً والاسم الضرر وقد يطلق على قص في الاعيان وضاره  
 يضره ضراراً يعني ضره وليس الغرض من قوله يعني ضره كقول صاحب  
 الصحاح وقد ضره وضاره بمعنى ان ضاره استعمل في غير ماهو قضية باب

المفاعلة من قيام الفعل بالطرفين بان يكون كل منهما قاعلا ما يفعله الآخر بل الغرض انه ليس بمعنى اخر غير المادة من المعنى بل معناها محفوظ بزيادة ما هو مقتضى الهيئة في ذلك الباب

(وقال) في النهاية في الاثرية الضرب فعل الواحد والضرار فعل الاثنين وحينئذ ملا وجه اتوله بعد ذلك والضرر ابتداء الفعل والضرار الحزاء عليه لانه حينئذ عبارة عن الفعل الواحد لواقع حزا اذا لا يرفع اليد عما هو وضع باب المفاعلة الا بعد قيام ما يصح معه ذلك اللهم الا ان يكون الغرض استعماله في التضار الحزائي كما هو القائل لان المضارة غالبا ليست على نحو يتبدى كل من المصارين بالاضرار دومة واحدة بل يقع احد الاضرارين ابتداء والآخر مجازاة فن واما ابتداء وفي وقت واحد كان ذلك مضارة وان وقع احدهما قبل الآخر كان ضرايا فهو فعل الاثنين اذا صدر احدهما على نحو الحزاء ويشهد بهذا التفسير قوله قبل ذلك والضرار فعل الاثنين لكن يعنى حينئذ مطالبة الدليلين في اثباته فان المعنى الحقيقي انما هو الضرر القائم بالاثنتين على جهة الاشتراك في المفاعلية وما يوجب الاعمال خارجة عن مسيئتها ولعل منشأ التوهم وقوع هذا المعنى في الخارج غالبا على نحو يقع احد الفعلين على وجه التقاصر فزعم لذلك ان معناه لغة ذلك وهو غلط وضح فليس الحزاء والتقصير دونان للمعنى غير ذلك في موضعه له لفظ ولا يمكن لفظه ان يكون عديدة حسب تعدد الجهات والعداوين

(لا قال) باب المفاعلة والتفاعل وان اشتركا في بن مفاد كل منهما وسائر ما يشتق منهما المادة الدائمة بشخصين على وجه المفاعلة لكنهما ينفردان في التبدى والمزوم فلا يصح تضارب زيد عمرو كما لا يصح



ضار بأزيد وعمر وان اشتركا في الفاعلية الا ان لزوم استعمال باب الفاعلة متمديا  
يكشف عن اعتبار سبق احدهما بالفاعلية في معنى اللفظ وضعا فيقدم البادى .  
فاعلا ويؤخر المتأخر في ايجاد الفعل المنزع عنه بهذا اللحاظ عنوان الجزاء  
مفعولا وان كان في الواقع فاعلا

❖ لانه يقال ❖ ان مقتضى الاشتراك في الفاعلية كما هو مفاد الباب  
الاشترك في المفعولية باللازمة فكما ان كلا منهما يتصف بالبدئية يتصف  
بالحلية والا لم يحصل الفاعلة فاذا قصد مبدئية احدهما ومحلية الآخر جعل  
البدا فاعلا والاخر مفعولا وان قصد افادة مبدئية كل منهما جىء بكليهما  
بصورة الفاعل سواء كان احدهما متقدما في العمل او شرعا فيه دفعة واحدة  
فالوجه في ما يستعمل متمديا انما هو تماق الفرض باظهار مفعولية احدهما  
المعين اللازمة لحقيقة معنى الفاعلة لا للزوم سبق احدهما في الفاعلية ~~سوى~~  
يستلزم الفاعلة الجزائية واما الوجه في عدم التمدي في باب التفاعل فوضعه  
للمطاوعة وهى تستلزم الزوم ولذلك لا يصح ان يقال تضارب زيد وعمر و  
فتبين من جميع ما حقه ان الضرر بحسب اللفه هو فعل الايمن لكن  
الظاهر منه في الخبر المنصن لقصة ان جنذب ارادة الفعل الواحد حيث  
طبق قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار على الضار الواحد كما هو مفروض القصة  
وجعله بمنزلة كبرى لقوله امك رجل مضار ويشهد له استعماله الضار في ما عمله  
بمنزلة الصغرى مع ان سمرة لم يكن مضارا بل ضاراً لعدم اضرار الانصاري  
له فيكون قوله لا ضرار بعد قوله لا ضرر تأكيدا للمعنى الاول ولعله الى ما  
ذكرنا ينظر قول من قال ان الضرر والضرر بمعنى واحد والتكرار للتأكيد  
لا انهما متعديان معنى بحسب اللفه كما يوهمه ظاهر الكلام كما يكون  
التكرار للتأكيد في غير الخبر المذكور من سائر اخبار الدب وان صح استعماله

في معناه الموضوع له لان الفعل الثاني الذي به يتم معناه ايضا ضرر وقد نفي  
بالبقرة الاولى ولا وجه لذكره بعدها الا كونه تأكيدا ملاحظ وتامل

﴿الثاني﴾ في مدرك القاعدة ووجه حجية مستمدها انما هي بنفسها  
فن التواعد للسلة بين اصحابنا وممثلة بها في ورود كثيرة وقد دلت على  
مفادها الاخبار المستقبضة ولا يتسع المجال لقلها ماسرها على طول بعضها  
وكثرتها واستفاضتها نفي عن التعرض لصحة اسنادها لانها وان لم تتوار  
لفظاً لا اختلافها في الفاظها ولا في لمدى احراز كون المخبرين بصدد الاخبار  
عن المعنى الجامع بمجرد وجوده لا يجدي بدون الاحراز اذ لا يحصل القطع  
بالجامع بخلاف ما لو احرز اذ الاختلافات الواقعة في اخبارهم حينئذ انما هي  
في خصوصيات ذلك المعنى الواحد وهي لا تضر بعد حصول القطع به ومن  
هنا ترى عدم حصول القطع بالجامع عادة في الاخبار المتفرقة مع وجوده  
بينها وسره عدم اتحاد القصد للاخبار عما بينها من القدر المشترك كاللعبار في  
التوار المنوي حسبا هو مقرر في محله وعدة محل النظر في الاخبار وان  
يخبر كل عما يخبر منه الآخر وان لم يخبر بما اخبر به واذا تخبرق الاخير كان  
من التوار اللفظي فضلا عن المعنوي لكنها متواترة اجمالا والتوار الاجمالي  
لا يفتقر الى ما يفتقر اليه التوار للمعنوي وهو مؤنة الاحراز وان حصل  
الاختلاف القاحش في المخبر به ومعنى التوار الاجمالي القطع بصور واحد  
منها عادة مع ما هي عليها من الكثرة والاستفاضة لاجاء العادة عن عدم  
صدور شيء منها وليكن هذا سرام الفخر في ما حكى عنه من دعوى التوار  
في نفي الضرر والضرار وحينئذ لا بد من الاخذ بديل ما هو الاخص منها  
مضمونا في مقام التعيين لانه الذي يقطع بصدوره باشتمال الكل عليه  
فاللزم النظر فيها لاخراج ما هو كذلك والاقصار عليه في مرحلة العمل

فقد يكون الباعث على الاخبار هو العتث او الزجر وقد يكون غيرهما كما هو الحال في صبيغ الامر بل مطلق الصبيغ الانشائية فان ما فيها محفوظه عند مختلف الدواعي وشرح ذلك، هو كقول الی محله وقد حمله على هذا المعنى صاحب النهاية الاثرية في ظاهر كلامه حيث فسّر الحديث بقوله لا يضر الرجل اخه فينقصه من ماله شيئاً ولكنه غلط وليس لا ضرر مستعملاً في لا يضر بصيغة المهي لما عرفت ان الجملة الخبرية مستعملة في ما هو معناها وهو الحسابة عن ثبوت النسبة في موطنه والداعي هو الزجر عن الضرر لا انها مستعملة فيه استعمال اللفظ في معناه كما هو الحال في امثالها مثل قوله يغفل او يتوضأ او يعبد الى غير ذلك

﴿ومنها﴾ انها من قبيل نفي السبب بنفي السبب فلما نفي الحكم الشرعي المستقيم للضرر وذلك لان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية تنصّر على نحوين احدهما ما يوجب وقوع المكاف في الضرر عند العمل كوجوب الوضوء الضروري ولزوم بيع الغائب ونحوها وثانيها ما لا يستلزم ذلك تكافياً كان او وضاعاً وقوله لا ضرر ولا ضرار بيان لعدم تشريع النهي الاول في الاسلام وانه ليس في الدين حكم يكون سبباً لوقوع المكاف عند العمل به في الضرر فهو من قبيل نفي السبب وهو الحكم بنفي للسبب وهو الضرر وقد اختار هذا الوجه شيخنا العلامة المحقق الانصاري قدس سره وجميع هذه الوجوه فاسدة ولا ينبغي ان يعتمد عليها في معنى الرواية

حاشية اما الوجه الاول بضم الهمزة وهو الذي ذكره صاحب القموص في شرائط العمل باصالة البرائة فمع انه خلاف الظاهر لا ينطق على جميع اللوارد التي عرر اصحابنا فإدائها فيها فان الاحكام الضرورية الغير المتداركة في التكييفات كثيرة مع انها طبقوا هذه القاعدة عليها ومقتضى هذا المعنى

عدم جريانه فيها فان وجوب الوضوء الضرى وامثاله غير متدارك بشئ  
مع انهم انما تقوا الوجوب بهذه القاعدة

﴿ واما الوجه الثانى ﴾ فبانه خلاف الظاهر كالاول ان  
الاصحاب تمسكوا بالقاعدة المذكورة في الاحكام الوضعية كلزوم المصاحلة  
الغيبية مثل تملك الجاهل بالغبين ماله اقر قيمته الحقيقية او يبيع العان مع  
عدم التدليس مالا باطى منها وغير ذلك وبمجرد حرمة الاضرار بالفس والغير  
لا يتلزم ارتفاع مثل هذه الاحكام الوضعية المستتعبة للضرر اذ لا تنافى  
صحة البيع ووجوب الوفاء به الحرمة وترتب الاثم على الاضرار ان ارادة  
النهي لو كان نحو الاستعمال لم يطرد في جميع الموارد كما في مواثبات  
حق الشفعة للشريك بنفى الضرر اذ لا يرتبط المقام بالزجر وازدج نعم  
يصح ذلك في قصة سمرة لقوله (ع) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار وان  
كان نحو استعمال النفي في مورد النهى بالمعنى ان الممتنع شرعا كالمتمنع  
خارجا فنفيته الحقيقية هذا الاعتبار فانما يصح ذلك في ما اذا كان النهى  
الشرعى معلوما من الخارج مع قطع النظر عن النفي فذا لم يحظ كما في قوله  
لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج دون ما اذا قصده اثم النهى  
الشرعى بنفس هذا النفي الذى روعى فيه هذا الاطلاق لان حسن هذا  
الاستعمال انما كان باعتبار كون النهى مهيأ عنه شرعا والمفروض انه قصده  
اثبات النهى بنفس هذا النفي

﴿ واما الثالث ﴾ فهو وان كان اقرب من سابقه لكون كلمة لا  
مستعملة في ما هو ظاهرها وهو النفي والضرر منفي حقيقة الا انه يستلزم  
استعمال الضرر في الحكم الضرى بلا علاقة مصححة لذلك لان علاقة  
السببية لا تجدى في صحة استعمال الضرر في خصوص الحكم الذى هو واحد

افراد السبب بل يمت وحوود علاقة اخرى في استعماله فيه لان صحة استعمال  
 الحرارة في سببها لا تتأزم صحة استعمالها في خصوص النار او الشمس بمجرد  
 السببية اذا لم تكن هناك علاقة اخرى يصح معها الاستعمال الا ان يقال  
 ان الضرر استعمل في سببه تلك العلاقة الا ان تعيين خصوص الحكم من  
 افراد السبب اما جاء من قمل القرينة مثل قوله في الاسلام او في الدين او  
 على مؤمن كما في الروايات فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول لكمه  
 بعيد في الغاية مع عدم تمايزه في الاخبار الخالية عن مثل تلك القرائن كما  
 هو غالبها فالاقرب بل المتعين في معنى الخبر ان يكون من قبيل بني الحكم  
 بنفي للموضوع .

فمعنى لاضرر ولا ضرر انه لا يجوز الاضرار بالغير ولا يجب تحمّل  
 الضرر من الغير فالوجه في نفي الضرر ادعاء انه مع عدم تشريع الحكم لموضوعه  
 لاضرر فنفيه ادعائى بمعنى ان الادعاء وجه النفي مع استعمال كل من كلمة  
 النفي ومدخولها في ما هو معناه بلا ارتكاب تحوز في لفظ الضرر باستعماله  
 في الحكم كما هو مقتضى اوجه السابق وهو المراد في استعماله مثل قوله لا حرج  
 في الدين وقوله لا رمث ولا مسوق ولا جدال في الحج فان امثال هذه ليست  
 مبنية على الحذف والتقدير او التحوز في الكلمة بل من باب نفي ما به سب  
 هذه الامور نفيها لما فيه من الدلالة لكونه اكد في نفي الاحكام المماثلة  
 لتلك الموضوعات وكثيرا ما تستدعى الدلالة ذلك اذا اريد المبالغة في نفي  
 وصف عن شيء لان فيه ادعاء بان مع عدم الوصف لا يوصف كقوله ع  
 يا اشباه الرجال ولا رجال فانه ليس للراد ولا رجال كاملين ولا هو مبتن على  
 استعمال الرجال في الحكم فانه حينئذ يشبه ان يكون رطاة وهو ع اصل  
 القصاحة والبلافة بل ليس المراد سوى ما ذكرنا وهو المراد من مثل قوله لا

صلاة لجار للسجد الا في السجد ولا عمل الا نية وغير ذلك ومن هنا يظهر ان مساق قوله لا ضرر ولا ضرار مساق حديث الرفع في كونه في مقام المنة فهو انما يفيد نفي ما تقتضى المنة فيه كما ان حديث الرفع يفيد رفع ما اقتضت المنة رفعه دون الاحكام والآثار التي كان الضرر موضوعا لها كما هو الحال في الحديث لما حققناه في محله من ان الاحكام الثابتة لموضوع الخطاء والنسيان والجهل لا ترتفع به لزوم اقتضاء الموضوع وضعها ورفعها وهو اقتضاء لا ترين متضادين فيلزم التناقض في اقتضائه وذلك لان السبب والمقتضى لرفع تلك الآثار منة هو نفس تلك العناوين ولا يمكن ان تكون موضوعات لها لان موضوع الاثر يقتضى وضعه فكيف يصير مقتضيا لرفعها فذا كانت الآثار بمثابة كانت تلك الموضوعات مقتضيه لرفعها منة لمناسبتها للتسهيل فلا يعقل ان تكون موضوعات لها، وهكذا الامر في الضرر فاذا كان الحكم مما اقتضى الضرر رفعه منة ولا يمكن ان يقع موضوعا له

والفرق بين ما ذكره من المعنى ونفي السبب نفي السبب واضح فان الموضوع قد لا يكون ضررا لسبب حكم عليه بحكم يلزم من العمل به في بعض الموارد الوقوع في الضرر كوجوب الموضوع مع ضرر الماء ولزوم بيع الغائب الى غير ذلك من انواع الوضع والتكليف وقد يكون كذلك وقاعدة لا ضرر تقع مثل هذه الاحكام وتكون حاكمه على ادائها لو كانت نظرة اليها دون الاحكام المستتية للوقوع في الضرر لاجل العمل بها ولا حل صرف القاعدة الى نفي السبب نفي السبب وقع قدس سره في اشكال من جهة ما ذهب اليه للشهور حيث بنوا على جواز بيع الغائب وقوده مع خيار الغيب للشترى نسكا بهذه القاعدة فان لا ضرر انما يقع الحكم الشرعي وهو في تلك المعاملة لزوم للبيع ووجوب الوفاء به على نحو لا يكون للشترى حق المطالبة بالارش

وارتجاع هذا المعنى بالقاعدة لا يوجب ثبوت الجواز كما حكوا به بل كما يجتمع معه يجتمع مع الزوم مع استحقاق المطالبة بالزيادة بل يجتمع مع ساد اصل المعاملة اذ لا ملازمة عقلا بين عدم الزوم وثبوت النفوذ والصحة ولا يرد هذا الاشكال على ما جعلناه مفاد القاعدة اذ حكم هذه المعاملة لولا القاعدة الزوم فهو مرفوع ببركتها لحكومتها على دليل لزوم الوفاء. بالقد فثبت الجواز بعموم قوله احل الله البيع فتكون كسب المعاطاة في الصحة وعدم الزوم. وبهذا يمكن القول بان المشهور فهموا من لا ضرر ماذكرنا من المعنى وحينئذ فهم مصيبون في ما بنوا عليه من ثبوت الجواز الا انه يتوجه الاشكال عليهم من جهة الحكم بالخيار اذ لا وجه له حينئذ لان ثبوت الجواز وعدم وجوب الوفاء لا يستلزم الخيار للشعري وليست القاعدة وافية بآبائنا فلا بد من التماس دليل اخر غيرها ومن ماذكرنا كله ظهر وجه الترجيح

لما ذكرنا من المعنى ولو لم يكن له مرجح غيره كفى في الترجيح

للقصد الثاني في ملاحظة دليل القاعدة مع الادلة المئنة للاحكام الواقعية الاولى وتوضيح ذلك هو ان الاحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها ليست على نحو واحد اذ منها ما يترتب على موضوعاتها بعناوينها الاولى كما هو الغالب ومنها ما يترتب عليها بعناوينها الثانوية كالصلح والشرط والاطاعة للوالدين والسيد واجابة المؤمن ونحوها فانها صاوين طارئة على الموضوعات التي لها احكام متعلقة بذواتها وهذه العناوين الثانوية هي مقتضية لاحكام تترتب على الموضوعات حسب اقتضاها فان الفعل الذي لا يجب بمواضعه الاولى ربما يجب بعنوان الاطاعة للوالدين ومن هذا القبيل عنوان الضرر والحرج فان الضرر عنوان يعرض على الموضوعات المعنوية بعناوينها الازلية المقتضية لاحكامها الا ان الضرر والحرج يقتضيان ارتجاع ما ثبت لما من

الاحكام بخلاف غيرهما من العناوين فانه مقتضى الاثبات احكام اخر لها  
 عند تعنونها به وكما ان العناوين الثانوية تختلف في اقتضاء الاثبات والرفع  
 تختلف في الزاخرة للعناوين الاولية في مرتبة العملية والاقتضاء لما تقتضيه اثباتاً  
 اورق فاصح عليه العناوين الاولية لما تترتب عليها من الاحكام فربما غلبت  
 عليها في هذه المرحلة فاستتبعت مقتضاها وربما انفردت فاستتبعت العناوين  
 الاولية آثارها وربما تقاومتا في الزاخرة وهذا الاختلاف ناشئ عما في نفس  
 كل منهما من الاختلاف فان عنوان الطاعة للابون اذا طره على شرب  
 لئلا السام بذاته ر بما اثر في وحوبه بخلاف شرب الخمر ولكن اذا توفف  
 انجاء نبي او وصى على مقدمة محرمة كالتصرف في مال الغير بغير اذنه  
 اضمحلت جهة التعريم وهكذا الحال في الصلح والشروط فان الصلح جائز  
 بين المسلمين الا ما يرمح حلالا او حلال حراما والشروط سائغة الا ما خالف  
 الكتاب هذا في مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات فان احراز قلعة احد  
 العناوين وتساويها للمقتضى للتجبير فلا بحث وم الشك لا بد من ملاحظة  
 كل من الدليل المثبت للحكم على الموضوع بعنوانه الاوى والرافع او للثبوت  
 له عليه بعنوانه الثانوى فان كان دليل الثانوى نظرا الى الدليل الاوى بدلالته  
 انفضية بان كان يصدد التعرض لشرح حاله سعة وضيقا ببيان كمية مفاده  
 بحيث احراز ذلك منه كان حاك ومقدماً عليه تقدم الحاكم على المحكوم  
 ولا بان كان مجرد اثبات الحكم لاهنوان الثانوى او النفي منه بلا نظر اليه  
 قال لا يمكن فيه ما يوجب للمعارضة قدم عليه من باب الجمع العرفي والاهمول  
 منهما معاملة المتعارضين فيلتمس للرجح ومن هنا قيل بالمعارضة بين اطلاق  
 لاضرر واطلاق الناس مسلطون على اموالهم في ما اذا امتلزم تصرف للمالك  
 ضرر الجار فنع من السك بقاعدة الضرر فيه لمعارضها بقاء سلطة السلطنة



لكن دعوى الحكومة في ادلة نفي الضرر والهرج كما وقعت عن شيخنا  
 الانصارى في غاية الاشكال لما عرفت من لزوم النظر والشرح الذي هو  
 الملاك في الحكومة كما اعترف به ودون اثباته خرب الفتاد اذ ليس في ادلتها  
 ما يحقق ذلك وبمجرد شمول الادلة الاولية لموارد الضرر والهرج كشمول  
 ادلتها لمواردها لا يحقق هذا الملاك والشمول بمجرد لا يكفي في تحقق الحكومة  
 لتحققه في كل دالين متعارضين ولولا لم تحقق المعارضة اصلا كما ان ذلك  
 بمجرد لا يكفي في تحقق المعارضة اذ لا معارضة بين الحاكم والمحكوم ولا بد  
 في دليل كل منهما من اطلاق او عموم يشمل مورد الاخر والا لم يتصف  
 احدهما بالحاكمية وادلة نفي الضرر والهرج خالصة عن ملاك الحكومة لان  
 مدلولها انما هو نفي الحكم عما فيه احدهما واقعا ولا نظرا لها الى الادلة  
 المثبتة للاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية ولا يتوهم تحقق الحكومة فيها  
 بلعاط اشمال بعضها على قوله في الدين او في الاسلام وحمل المطلقة منها على  
 مقيدتها نظرا الى ان الاسلام والدين كناية عن الاحكام الواقعية الثابتة بادائها  
 لموضوعاتها بعناوينها وذلك لما عرفت من ان هذا المقدر لا يجدي في الحكومة  
 لثبوت هذا المقدر في ادلة نفي الضرر وان لم تكن مقيدة نعم لو كان مفادها  
 نفي الضرر في الاحكام الواقعية الثابتة بادائها بما هي كذلك اتمت مؤنة  
 الحكومة لكن ليس مفادها ذلك وانما هو اخبار عن ان الضرر الذي هو  
 عنوان طارىء على الموضوعات لاحكامه واقعا لا ان ليس له ذلك في ما ثبت بادلته من  
 الاحكام بما هو كذلك فالوجه في تقدمها عليها بعد عدم الشبهة فيه مع قطع النظر عما لو وجد  
 ما يقتضى تقدم الادلة المثبتة للاحكام الواقعية عليها او ثبوت التعارض بينهما  
 المحوج الى التماس للرجح من الخارج هو الجمع العرفي فان الصوم في النصف  
 من شعبان مستحب مثلا مع قطع النظر عن طرو عنوان اجابة المؤمن اذا

التمس الافطار فاذا قم الدليل على استحباب الاجابة جمع العرف بينهما بخروج  
 العنوان الاولي وهو الصيام عن العملية التامة للاستحباب الى الاقتضاء.  
 واستقل العنوان الطارى في العملية التامة لما يستدعيه وهكذا الحال في ادلة  
 نفي الضرر والعسر بالاضافة الى الادلة الواقعية وهذا هو الطريق الواضح  
 في الجمع بين كل دليلين اثبت احدهما الحكم للموضوع بعنوانه الاولي واثبته  
 الآخر له بعنوانه الثانوي ويسلك في هذا الطريق في المروع للفقهية التمر  
 رتبها الاصحاب على قاعده نفي الضرر وحينئذ قلنا قدم مثل الناس  
 مسلطون على اموالهم او دليل وجوب الوفاء بالعقد على قاعدة الضرر لا بد  
 له من اقامة الدليل على تقدمه ومع قيامه يقدم لان ذلك يكشف كشافاً انياً  
 عن بقاء العنوان الاولي على ما كان قبل طرو العنوان الثانوي وهو صفة  
 العملية التامة لحكم موضوعه وعدم تأثير الطارى ثانياً في الحكم الذي يقتضيه  
 لكن ما ذكرناه من الجمع انما هو في محله وموقعه وهو اذا لم يمكن دليل  
 الواقع نصاً فيه او ما هو كالنص والاقدم على دليل الحكم الثانوي لكونه  
 حينئذ كالتخصص له كما لو فرض ان دليل وجوب الوضوء او لزوم العقد نص  
 في المرد المظرو عليه العنوان الثانوي اذا استلزم وضوء ضرراً والمعاملة غنيا  
 فلا يرفع اليد عنه بعموم لا ضرر فان العرف لا يتوقفون في تقديم مثله على  
 مثله ولا يوقفون بينهما كتوفيقهم بين عامين او مطلقة لا ترجيح لاحدهما  
 على الآخر بالاطهارة او النصوصية وكذا الحال في ما اذا كان دليل الواقع  
 كالنص بان كان اظهر من دليل الثانوي ذللاً يؤخذ بالظاهر ويترك الاظهر  
 ومن هنا ظهر وجه التوفيق بين ما ذكرناه من الجمع العرفي وبين ما يرى من  
 الاصحاب من الاختلاف في موارد شتى حيث خالف بعضهم بعضاً في  
 العمل بقاعدة نفي الضرر فمنهم من قدم دليل الواقع ومنهم من قدم دليل

للقاعدة لأن النصوصية والاظهريّة ليس لهما واقع محفوظ في كافة الانظار بل  
تختلفان حسب اختلافها بل حسب اختلاف الأزمان في نظر واحد ولهذا  
ترى فتويين مختلفتين من مجتهد واحد في زمانين قرب نظري الدليل  
نصا والآخر لا يراه اظهر فضلا عن كونه نصا في مدلوله وهكذا الحال في  
الاظهريّة فلا يستبعد ان يكون الدليل في نظر في قوة الظهور بحيث كاد  
ان يبلغ درجة النص وفي نظر اخر من الجملات فضلا عن ان يكون له ظهور  
فهم متساوون على ان دليل قاعدة الضرر مقدم على دليل الواقع حسبا  
بقتضيه الجمع العرفي في ما اذا لم يكن فيه ما يقتضى تقديمه عليه من النصوصية  
او الاظهريّة الا ان الاختلاف نشأ عن الاختلاف في تشخيص موضوع  
النص او الازهر ولذا ترى ان من قدم دليل الواقع في مورد قدم الادلة  
الثابتة في مورد اخر مضافا الى ما عرفته من امكان استناد التقديم الى دليل  
خاص على تقديمه الكاتف انا عن بقا العنوان الاولى على هليته التامة  
الحكم للوضوع فهدم جريان الجمع العرفي في مثل هذا المورد من باب التخصص  
لا التخصص فلا حظ وتأمل .

﴿ المقصد الثالث ﴾ في تعارض الضررين في بعض موارد التمسك  
بالقاعدة وقبل الخوض في ذلك لا بد من تقديم مقدمة تساعد على توضيح  
الحقيقة فاقول اذا تراحم فردان في الحكم للرتب على موضوع عام يختلف  
الواقع بحسب مرحلة الثبوت مع قطع النظر عن حال الخطاب القضي الذي  
هو مرحلة الاثبات فتارة يكون كل من الفردين مشتملا على للصحة التامة  
المتنضية لان يحكم بحكم العام فعلا الا انه لم يتعلق بكل منهما الحكم  
الفعلي بسبب التصادم وللزاحة كما في الواجبين للتزاحم كأن امر للولى  
باكرام العالم وتراحم فردان من الاكرام بحيث لا يمكن امتثال الامر

بالا كرام في كل منهما ويلزم من اكرام احد العالمين عدم اكرام الآخر  
واخرى لا يكون كل منهما في مورد التزام مشتتلا على المصلحة التي كان  
مشتتلا عليها لولا طرد الزاحمة وثالثه تكون في احدهما لا بعنوان وليس  
كل واحد منهما بالخصوص مشتتلا عليها كما اذا وقع التعارض في افراد  
الطرق والامارات بناء على ان اعتبارها من باب الطريقة المحضة دون السببية  
فان كلا من الامارتين والخبرين ليس بالخصوص مشتتلا على مصلحة  
الطريقة للعلم الاجالي بخلافه احدهما للواقع والمخالف لا يشتمل على مصلحة  
الطريقة بل احدهما الغير المعين عندنا لكن لا يخرج الآخر الخالي عنها عن  
القدرة للموضوع العام . وراجه يكون المشتتلا عليها احدهما بالخصوص  
والرجح في الاول هو التخيير لاستقلال العقل به ان لم يحرز بل ان لم يحتمل  
حمية احدهما من الآخر في نظر اللولى والا فالتعيين لحكم العقل به حينئذ  
وعدم موافقة الخطاب في شئ منهما في الثاني وعدم ترتيب الأثر والحكم  
على احدهما بالخصوص وان رتب على احدهما بلا عنوان في الثالث والاخذ  
بما هو موطن المصلحة في الرابع وهذا انما هو مقتضى القاعدة الاولى فلا  
ينافي ثبوت التخيير او الترجيح في الخبرين المتعارضين بمقتضى دلالة الاخبار  
هذا في مرحلة الثبوت واما مقام الاثبات واهراز كون اللورد من اى  
الاقسام الارسية فالتكفل له اطلاق المادة مع كونه في مقام البيان وعدم  
تقييده بوجود شرط او فقد مانع حيث كان على الأمر اذا كانت مطلوبة  
للادة واشتمالها على للمصلحة مقيدة بعدم وقوع الزاحمة في افرادها مع كونه في  
مقام بيان ما هو مطلوبه التقييد وحيث لم يقيد يكشف عن اطلاق للادة  
في اللطوبية والاشتمال على للمصلحة الموجبة لها وان لم تكن الهيئة مطلقة  
عقلا لامتناع تمسبها في صورة للزاحمة بحيث كان اللولى مريداً لها واما

اليها لزوم التكليف بالجمع بينهما وهو محل واما نخيل ان اطلاق للادة تابع لاطلاق الهيئة لانها هي الكاشفة عن وجود الصلاح في للادة والمفروض انه لا سبيل الى مشيها في صورة المزاحة عقلا فلا كاشف عن وجود المصلحة في تلك الضورة في الماده ففاسد لان الهيئة انما تكشف عن وجود للمصلحة في طبيعة الماده وليس في اسان كشفها تقييد بوجود المصلحة فيها في للوارد التي صح انطباق الهيئة على الماده فيها كما في الافراد الغير للمزاحة فهي انما تكشف عن مطلوبية الماده في حيال ذاتها لاشتمالها على المصلحة فعبيث لا مانع عن تمشى الهيئة عفا تمت الارادة الفعلية والبعث نحو الماده من المولى وحيثما قصرت بقيت الماده على محبوبيتها واشتمالها على المصلحة بلا ارادة باعثة وطلب فعلي فالماده مطلوبة للمولى وليكن لا يطلبها من المكف اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان تصادم الضررين تارة يلاحظ بالاضافة الى شخص واحد واخرى بالقياس الى شخصين وعلى اى حل فهو من باب التزام لان المقتضى لرفع حكم الضرر في كل من الضررين في كلا القسمين موجود ولا مانع من رفع حكم كل واحد منهما في الواقعة التي تصادما فيها الا عدم الامكان على نحو يحصل السلامة من كل منهما لكونهما على نحو يلزم من رفع احدهما الوقوع في الآخر لشخص واحد اولشخصين وذلك نظراً الى اطلاق لا ضرر بمدخوله وهو الضرر لا تمامه لما عرفت من عدم امكان الفردية الفعلية لكل منها ولا مجال لمنع اطلاقه بالاضافة الى صورة التصادم واختصاصه بالافراد الغير للتصادم معوقه في مقام البيان والاظهار تمام المراد والاطلاق يدل على ثبوت المقتضى في كل منهما لرفع الحكم الذي كشف عنه الهيئة التركيبية واذا صار التصادم ببركة الاطلاق مندرجا تحت عنوان التزام فان كان بالقياس الى شخص واحد ولا اوتياب في حكم

العقل بالتخبير لولا المرجح كالاكثرية او الاقوائية حيث انها توجب صيرورة  
للمقتضى في ما كانت في جانبه أؤكد واقوى فيحكم العقل بالتعيين وان  
استقل بالتخبير عند عدمه لاختلاف حكم العقل باختلاف ملاكه كما عرفته  
في نزاحم للصاحتين واحراز الامة او احتمالها في احدهما ولا وجه للرجوع  
الى الاصول والقواعد الاخر لانها هي المرجح اذا كان المقام من باب التعارض  
بان كان احد الضررين بلا عنوان وقفا وظهراً وطناً للمقتضى انفي الحكم  
وقد تبين ان اطلاق المادة يثبت وجود المقتضى في كليهما وان لم يكن للهيئة  
سبيل الى الانطباق عليهما في صورة التزاحم الا اذا منع المدعي للتعارض  
ووجود لاطلاق عند استناد باب الهيئة بادعاء الملازمة بين الاطلاقين  
والمفروض عدم تنبئ الهيئة في صورة المزاحة لكن عرفت مما سبق في  
المقدمة فدهذا الادعاء لان المادة في حيل ذاتها موطن المقتضى وان كانت  
عربية عربوية الهيئة استناداً الى كشف الهيئة المنزعة وفقدان الكاشف  
لا يستلزم فقدان المكشوف عنه واطلاق المادة في مقام البيان  
وان كان بالمعنى الى شخصين كما اذا استلزم تصرف المالك في ملكه  
وقوع جاره في الضرر وعدم تصرفه وقوعه فيه او اكره على الولاية من قبل  
الحائر المستأجره الاضرار بالناس فالمرجع سائر الوصول والقواعد عند عدم النص  
ولا تأثير لاكثرية والقوة في احدها اذ لاحكام حينئذ بالتخبير او التعيين لا  
النقل ولا للعقل اما النقل فلعدم الدليل على احدها كما هو المفروض في المقام  
واما العقل فلان المقام وان كان من باب التزاحم الا ان العقل لا يستقل بصحة المنة  
على بعض رفع الضرر عنه مع استلزامه لوقوع الآخر فيه وشوبه في حقه والرفع  
انما هو للمنة فرفع الضرر عن رفع عنه وان كان منة الا انه بالاضافة الى من  
وقع فيه نعمة والناس كلهم امام هذا الحكم سواء ومنه يظهر وجه عدم اجدا

الاكثر به في الترجيح فان الضرر رفع منة على كافة العباد ورفع الاقوى او  
الاكثر ليس منة على من وقع فيه كما ظهر منه فساد ما نوهه بعض الاعلام  
من الترجيح بالكثرة او القوة لرجوع تراحم الضررين في شخصين الى تراحمهما  
في شخص واحد لان العباد في نظره تعالى بمنزلة عبد واحد فأرأفته تفضي  
بني الاكثر وذلك لان الضرر الذي قصد الشارع تقيمه ان كان ملحوظا  
بالاضافة الى نوع العباد وان استلزم وقوع بعضهم فيه كافي بتجوز قتل للمؤمنين  
الذين ترسهم الكفار في الجهاد امكن ان يقال ان الضرر للنفي في تلك  
الصورة هو الاكثر الا ان الظاهر من قوله لا ضرر خلاف ذلك حيث ان  
مناسبة الحكم للموضوع تفتضي شمول الرفم لكل ضرر بالاضافة الى كل  
شخص وبذلك تحصل المنة ونفي الاكثر او الاقوى ليس منة على من وقع فيه  
بل على من نفي عنه فقط وما ذكرنا كانه ظهر عدم صحة ما اختاره شيخنا  
المرتضى الانصاري من الرجوع الى سائر القواعد والاصول المعمول بها عند  
الحيرة ان فقد المرجح كالاكثرية او الاقوائية سواء كان تعارض الضررين  
بالاضافة الى واحد او اثنين لما عرفت ان الترجيح يمثلهما اما هو في الاول  
والرجوع الى القواعد اما هو في الثاني فالرجيح مطلقا فاسد كفساد الرجوع  
الى القواعد مطلقا

الخاتمة في بيان امور

### الاول

ربما يقوم ان قاعدة نفي الضرر بعد تمامية ماخذها سنة سدا ودلالة  
موهونة لا يصح الاستدلال بها للعجز الاجالي بتطرق التحصينات الكثيرة  
الى عمومها وهو بمنع عن التمسك بها كما هو الشأن في جميع العمومات المعلوم  
اجالا ورود التحصينات عليها فلا بد من الافصال في العمل بها على المواد

التي عمل بها الاصحاب لكشفه عن عدم ملاقت المحصص لما فيها كيف  
ولو عمل بها مع العلم الاحمال للستلزم لكون الباقي مقياس الى الخارج كشجرة  
بيضاء في بقرة سوداء للزم منه منه جديد وهذا التوم لا محل له بعد ما هنالك  
عليه في ما تقدم من ان دليل الواقع اذا كان نصا او كالتص فلا مجال للتوفيق  
العرفي بينها بتقديم دليل الحكم الثانوي بل المقدم دليل الواقع وذلك لان  
التخصيص للعلوم اجالا المضر بالنسبة للقاعدة انما هو في ما اذا لم  
يعمل بها الاصحاب اعراضا عنها باعتبارها كأن لم تكن اذ يعلم حيفئذ من  
ذلك طرق والتخصيصات الكثيرة عليها بدليل معتبر احمالا بحيث لا يصح اليك  
بعومها ولا حملها مما يعارض دليل الواقع ولو كانت معارضة ابتدائية بخلاف  
للوارد التي عملوا بها ولو بحملها طرفا للمعارضة مع دليل الواقع ابتداء وصاروا  
بصدد الترجيح وركنوا الى وجه صحيح او غير وجهه في تقديم دليل الواقع في  
الوقايح الضرورية التي عمتها القاعدة اعتناء منهم بشأنها ونظرا منهم الى صلاحها  
للمعارضة وان قدموا دليل الواقع لما اوجب ذلك في نظرم كالتصويرة  
او الاظهرية او دليل خاص نهض على تقديم الواقع فان عدم عملهم بها في امثال  
تلك اللوارد لا يدل على سقوطها عن درجة الاستدلال من جهة وقوعها  
معها للتخصيص من غير الجهة التي قدموا بها دليل الواقع بل اعتنائهم بها  
صريح في عمومها لتلك اللوارد ووجوب الاخذ بها لولا الجهة المنتضية لتقديم  
دليل الواقع حينئذ فلا بد ان تكون دعوى العلم بالتخصيص في غير الدائرة  
التي وفق فيها من القاعدة ودليل الواقع اما بتقديمه لكونه نصا او كالتص او  
تقديمها بما اذا لم يكن كذلك وان وقع الاختلاف بينهم في تقديم احدها  
على الآخر وربما تسكوا في تقديم دليل الواقع بوجه غير مرضي حيث ان  
رفع اليد عن القاعدة في امثال تلك اللوارد وتقديم دليل الواقع وان كان



تخصيصا لعمومها لكن لا يوجب وهمه لكونه تخصيصا في مقامات معلومة  
تفصيلا لقيام الحجة على التخصيص وعلى المدعى الخروج عن عهدة دعوى  
العلم الاجمالي بالتخصيصات الكثيرة في غير تلك الدائرة وبشت استثناء كثير  
من الموضوعات الضرورية في خارج تلك الدائرة وعلينا بخروجها منه اجمالا  
واشتباه اشخاصها علينا فلا يسع لنا التمسك بعمومها في جزئيات الموارد  
الضرورية لكونها اطرافا للعلم الاجمالي بمرور الاستثناء والتخصيص عليه وانى  
له باثبات ذلك ومن هنا يظهر امكان منعه التخصيص في غير الدائرة التي  
ظفرنا عليها وعلينا تفصيلا تقدم دليل الواقع على القاعدية بشيء من  
الاسباب المتقدم ذكرها التي منها قيام دليل خاص كما ربما يدعى ذلك في  
متعمد الجنابة فيحكم بحوب الغسل عليه وان كان ضروريا

### ﴿ الثاني ﴾

لاوجه لتوهم ان لسان ادلة نفي الضرر انما هو رفع الحكم الثابت  
للموضوعات الضرورية لولا الضرر وليس لها لسان اثبات احكام اخر لها  
فيلزم بطلان العبادات الضرورية في غير الموارد التي علم بدليل خاص لرواية  
او اجماع فسادها بمجرد الضرر فان الوضوء او الغسل اذ كان يستلزم الضرر  
المالي كان دليل نفي الضرر افعالا لوجوبه ولزم من ذلك بطلانه لفساد العبادة  
بخلوها عن الامر ولا يحصى معه عن التعمم اذ ليس له لسان ما عدهما ينفي  
الوجوب وبالاخر يثبت الرجحان وملاك الصحة هو ذلك ولا يستكشف الا  
بالامر وحيث لا امر فلا رجحان فلا صحة وذلك لان حال العبادة في  
هذه الجهة حال المعاملة اذا وقعت ضرورية فان اليه الضرري ليس محكوما بمحكمين  
الجواز بمعنى الصحة بعموم احل الله البيع والزوج بعموم او فوا بالعقد حتى تكون الصحة  
مستندة بعد رفع تزومه بدليل نفي الضرر الى عموم دليلها بحيث لولا ملاحم بهائل

بحكم واحد بتعل اليهما وهو النفوذ على وجه اللزوم فاذا رفع لومه بدليل نفي الضرر نفي الجواز بنفس ما دل على الحكم الرضعي الانحلال لان المنة تحصل بهذا المقدار من الرفع وهكذا العبادة فان دليل نفي الضرر مع قطع النظر عن دليل اخر نهض على فسادها اذا تضرر النفس بها انما يرفع رجحانها المردم للمستكشف من الامر اذ يرفعه يحصل المنه دون اصل الرجحان فاذا كانت الظاهرة المادية ضرورية لاحتياجها الى بذل اموال جسيمة يرتفع وجوبها ويبقى الرجحان الذاتي للمستكشف من دليل المادة مثلا عما يرفعه وهو كاف في الصحة اذا اتى بها بداعي ذلك الرجحان ولا ينافي ذلك قيام دليل على الفساد مع تضرر النفس للاجماع على حرمة الاضرار بالدمس ولو لم تكن في البس مع قاعدة نفي الضرر كما لا ينافي ذلك قيام دليل على كفاية خوف الضرر في فساد العبادة كما في الصوم اذ يستكشف من ذلك انه لامصلحة فيها راصافي تلك الصورة

### ﴿ الثالث ﴾

قد بان من تضاعيف ما قدمناه ان دليل نفي الضرر كدليل نفي الحج وحديث الرفع سبق في مقام المنه ومقتضاه اقتضار الدعي على ما فيه منه فلو ان موضوعا ضروريا لامنة على المتضرر في نفي الحكمه عنه فدليل الدعي لا يشمله ولا منافات بين كون الموضوع ضروريا وعدم المنه في رفع حكمه اذ لا ملازمة بين الضرر والمنه في نفي حكم الموضوع كما لا يشمل دليل النفي الزائد على المقدار الذي تحصل فيه المنه ولذا حكمنا بصحة البيع الضروري بعد ارتجاع لزمومه ولو لم يكن ما يديننا عموم احل الله البيع كالحكم بصحة العبادة لولا قيام دليل على تأثير الضرر في فسادها كالصوم ولو لا الاجماع على حرمة الاضرار بالنفس لحكمنا بصحة الوضوء المضرا اذا كان ضرره راجعا الى النفس

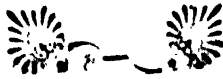
فضلا عما اذا كان عائداً الى المال فان التيمم حينئذ رخصة لا عزيمته لان المنه  
في رفع الايجاب دون اصل للشروعية فاذا اختار المكاف هذا الضرر لغرض  
عقلاني فليس في نفي الشروعية والالتزام بالتيمم منة عليه ولهذا لم يحكم احد  
من الفقهاء على ما هو الظاهر بثبوت حق الخبار لهغبون اذا علم التسامح  
والمشترى حال العقد بالغبن وتعمد في الاقدام على الغبن بل هو واجب  
آتوفاً وليس لدليل نفي الضرر سبيل الى نفي لزومه لانه لا منة مع تعلق  
للغرض العقلائي في الاقدام وكثيرا ما اقدم العقلاء الى اضرار ماليه لاغراض  
همالك لا يقال اذا لا بد من الالتزام بمثل ذلك في العبادة كما في الوضوء  
الضرري اذا اختار المكاف صرف مال حسب في تحصيل الماء اذ لا منة عليه  
حينئذ في رفع الوجوب مع اقدمائه وتحمل الضرر لانه يقال ليس المكاف  
في مثل هذه الصورة حاملا بنفسه الضرر على نفسه بل الشارع لولا حكمه  
وم الوجوب عند الضرر حيث انه بعثه نحو الفعل الضرري بمقتضى عموم  
الادلة المثبتة لوجوب الوضوء ورفع هذا البعث الاثامي عنه بقوله لا ضرر  
في الاسلام منة عليه ومع ذلك اذا اختار لنفسه هذا الضرر كان ذلك منه  
بلا استناد الى الشارع والالتزام والخلط انما حصل من عدم الفرق بين ان  
يختاره المكاف او يختاره الشارع له والوضوء الضرري هو من قبيل الثاني  
لولا رفع الوجوب والبيع الضرري مع العلم بالغبن من قبيل الاول اذ لو لم  
يدخل البايع او للمشترى ضرر التفاوت على نفسه لم يكن الشارع موقفاً فيه  
حتى يرفعه عنه منة لوضوح ان منة للولي على عبده برفع الضرر عنه انما  
يكون اذا كان الاضرار لولا الرفع مستندا اليه واما مع اختيار العمد للضرر  
فداع عقلاني فلا منة له عليه في امساكه عن فعل ما دعاه اليه داع لا يلومه  
العقلاء عليه

### الزاعم

لو وقع النزاع بين دليلي نفي الضرر والخرج فلزم من نفي كل منهما بمقتضى دليله الوقوع في الآخر وكان المقتضى للنفي في كل منهما، وحوذا كما لو فرض ان الفسخ من البايء او المشتري اذا كان هناك غبن حرج على احدهما واللزوم ضرر على الآخر بحيث لوروعى جانب الضرر لم يرا جانب الحرج وبالعكس فلا مجال لاهمال المرجحات السنية او مرجحات الدلالة مثل كون دليل الحرج من الكتاب ودليل الضرر من السنة او ان الاول نص في ما يراد منه لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ان الله يريدكم اليسر ولا يريدكم العسر بخلاف مثل قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولهذا وقع الاختلاف في ما يراد منه حسبما تقدم وذلك لان المقام ليس من باب التعارض كي يرحم اليها بل من قبيل تراحم الامر والنهي عند اجتماعهما حسب ظهور دليلهما اطلاقا او عموما في ثبوت المقتضى للحكم الاجابي والتعريبي في جميع افراد الموضوع حتى الترد الذي وقع مجمعا لعنواني الموضوعين لما ومن هنا لا يعامل معاملة المتعارضين في الخبرين المتنافيين اذا كان احدهما دالا على الامر والآخر على النهي وكان موضوعا هما عنوانين كانت النسبة بينهما عموم من وجه او مطلق مطلقا بل لا بد ان يلاحظ ظهور دليليهما فان كانا ظاهرين في ثبوت المقتضى للحكم وهو للصلحة والفسدة في الجملة من دونهن ظهورهما في ثبوته في جميع افراد العنوانين حتى ما اتفق وقوعه مجمعا وان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي هو مل منهما معاملة المتعارضين بالرجوع الى مرجحات السند او الدلالة وان كانا ظاهرين في ثبوته له في جميع افراد العنوان الواقع موضوعا فان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فلا اشكال والا فلا بد من تقديم اقوى للمقتضيين تأثيرا ولا محل لتوهم الرجوع الى مرجح السند او الدلالة فيقدم

الاقوى وان كان الدليل الناهض في مورده اضعف وكان الدليل الناهض في مورد الضعيف اقوى وان تساويا فالرجع القواعد والاصول العملية ودليل الحرج والضرر من هذا الباب فان المقتضى في كل منهما موجود لاقتضاء اطلاق المادة في كل منهما ذلك لعدم تمثي الهيئة التركيبية لكل منهما في مورد الزاخرة حسبا هو المفروض من عدم امكن الجمع بينهما بنى الحكم من كل من موضوعيهما حيث ان هـى كل منهما يستلزم الوقوع في الآخر فلا بد ان يلاحظ ان ايا منهما اقوى في التأثير في هـى الحكم فيتبع لانه الغالب بعد العكس والانكسار ولا ينظر الى ما في سندهما اودلالهما من المرجعات وان تساويا بان كان المقتضى لنفى الحكم عن الموضوع الحرجي في حق الباطع مثلا مع المقتضى لقبه عن الموضوع الضررى في حق المشتري في درجة واحدة فالرجع القواعد او الاصول لكن يجب ان يعلم ان المرجع ههنا ليس ما هو المرجع عند نزاحم الواجن مع احراز تساوى للمقتضين وهو قاعدة التخيير بل المرجع هو عمومات الادلة المثبتة الاحكام بالعنوان الاولى لولا: طرو والضرر والحرج فان المقتضين في الواجن ازا في مطالوبية كل منهما وحيث ان المكاف يتعدر عليه اتيانها جميعا بخير بينهما في مرحلة الاتيان مع تساوى مرتبة الاقتضاء فهـى قوة وضعفا بحيث لو فرض تمكنه من اتيانها لوجب عليه لعدم النزاحم والنزاحم في المقام اما هو في مرحلة التأثير فع فرض تساوى المقتضين حيث انه لا يمكن تأثير واحد منهما كانا كان لم يكونا لان تأثير الضرر في رفع الحكم يمنعه تأثير الحرج في الرفع للاستلزم لوقوع في الضرر وعدم ارتفاع الحكم به وبالعكس واذا منع كل منهما عن تأثير الآخر سقطا عن التأثير فيبقى دليل الواقع سالما عما يقدم عليه ورفعه فعليه الحكم الثابت به كما اذا لم يكونا ولا معنى للتخيير حينئذ

وما ذكرناه بعينه جار في تعارض الضررين في شخص واحد ومن ما تقدم  
ظهر انه لا تعارض ولا حكومة ولا توفيق عرفي بين دليل الحرج والضرر  
لانهما عنوانان عرضيان وليس احدهما في طول الآخر كفسهما بالقياس  
الى العناوين الاولى لهوضوعات المحكومة باحكامها الواقعية كي يجمع  
بينهما في مرحلة الاثبات بالافتضاء في احدهما في الحكم من معروضه  
والعلية للتامة للاخر كما يصنع ذلك بينهما وبين العناوين الاولى على حسب اختلاف  
للقامات بحسب مرحلة الثبوت على ما عرفته سابقا في ما ذكرنا غنى وكفاية  
عن التعرض للانوال والاختلافات التي وقعت من الاصحاب في فروع  
القاعدة بعد تمقيح ماهو الملاك فيها في مجاريها فراجعها لتضح لك حقيقة الامر  
انشاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا وقد وقع الفراغ عنها في ليلة الحادي  
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة احدى وعشرين بعد الالف  
والثلثمائة من الهجرة النبوية في الجف الاشرف وانا الاحقر محمد جعفر  
الحسيني الحارثي هني عنه



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل للماء طهوراً وللصلاة على محمد وآله الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً  
 وبعده فلما كانت مسألة الماء المستعمل في رفع الخبث والمستعمل في  
 رفع الحدث من المسائل المهمة في باب الطهارة التي تستحق استقصاء البحث  
 فيها لمعوم الباري بها رأيت ان افرد لها رسالة مستقلة فقامت بالامر مستعينة  
 بالله وهو ولي التوفيق

فأقول ان البحث ينقسم على فصلين

### ﴿ الاول ﴾

في مسألة المتنجس وهي كما عن الروضة وكشف الثام للماء القليل  
 المنفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه لتطهيره والمعروف  
 بين اصحابنا انه لا يرفع الحدث بل عن المعتبر والنتهي الاجماع عليه وربما  
 يستدل عليه بما في المعالم من دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء  
 الاستنجاء والمقام اولى منه ورواية عبد الله بن سنان وفيها الماء الذي يغسل  
 به الثوب او يقتسل به من الحماة لا يتوضأ منه واشباهه والظاهر كما هو  
 للشيعة من مطاوى كلام جماعة هو ان الكلام في رفع الحدث به من حيث  
 انه مستعمل في رفع الخبث وان قلنا بطهارة ما استعمل فيه لا من حيث  
 نجاسته ولذا يقول بعدم رفع الحدث به من يقول بالطهارة بل من يقول بالاطهاريه  
 من الخث فضلاً عن الطهارة على الخلاف بين الثالين بالطهارة في التطهير

به وعدمه ومن هنا جعل المحقق كغيره عدم رفع الحدث به مفروغا عنه قبل  
تحرير الخلاف في طهارته ونجاسته الظاهر بل الصريح في ان للناط فيه ليس  
على النجاسة والا لما كان مفروغا عنه بعد وجود القول بالطهارة وحينئذ فمثل  
هذا الاجماع المنعقد من القائلين بالطهارة والنجاسة لا يجدي في الاستدلال  
ان لم يعلم ان القائل بالنجاسة انما قل بعدم رفع الحدث به من حيث هو لا  
من حيث النجاسة فالاستدلال به انما يتم بعد القطع بان الناطق فيه عنده مجرد  
استعماله في رفع الخبث وان كان طاهرا ولا شيء يسد باب هذا الاحتمال واما  
الاولوية المذكورة ففيها ما لا يخفى فأنها ان كانت بملاحظة فرض النجاسة  
في ماء الغسالة والطهارة في ماء الاستنجاء كما عليه الاجماع في كلام حاشية  
فمن للعلوم ان فرض القول بالنجاسة مما لا يحتاج معه الى اثبات عدم رفع  
الحدث به بدهاة عدم صلوح الماء له حينئذ وليس كلام من يقول بعدم جواز  
رفعه به فإزلا في هذا الفرض والا فالاولوية ممنوعة لعدم توجه لها فظهر  
انه لا يخرج عن عمومات طهورية الماء واستصحاب جواز رفع الحدث به  
سوى رواية عبيد الله بن سنان التي نوقش فيها سندنا باشتغالها على احد بن هلال  
للمرى تارة بالغلو واخرى بالنصب والبعث بينهما يشهد بأنه لم يكن له مذهب  
رأسا ودلالة باشتغالها على عدم جواز رفع الحدث بالاستعمال في الاكبر ولا  
قول به وسيأتي الكلام فيها في تلك المسئلة

واما طهارته ونجاسته فقيه اقوال ربما انها بعض الى غيره

### وتحقيق الكلام

في هذا للقائم هو ان هذا الخلاف بعد عدم الخلاف  
في نجاسته مع تغيره بعين النجاسة انما هو صد الاتفاق على نجاسة القليل  
بعلاقات النجاسة مطاقا وان كان واردا عليها بل التنجيس بقول الله ان بالطهارة



مطلقا والسيد بها مع وروده عليها و بعض للتأخرين بها مع ملاقت التنجس اذا لم يمكن معه نجاسة عينية ليس من عداد الاقوال في المسألة كما توهم في ما عدى الاخير كخروج القول بالنجاسة مع التغير باوصاف التنجس على مذهب الشيخ من افعال الكثير بذلك عنها لعدم مدخلة القلة فيها حينئذ نعم بناء على اختصاص الحكم بصورة التغير بعين النجاسة كما هو المشهور

يكون التغير باوصاف التنجس داخلا في حرمة النزاع كما لو خص للسيد الحكم بالطهارة بالماء الوارد للازالة كما يظهر مما استدله في محكي الناصريات حيث قل والوجه فيه انه لو قلنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بباراد كره عليه كان قوله بالطهارة من جملة الاقوال في المسألة لكن الذى نسبوه اليه هو الحكم بطهارة الوارد مطلقا وان كان على عين النجس

فاقدح ان محل الخلاف انما هو انعية خصوصية الاستعمال في رفع الخبث عن الحكم بالنجاسة فيكون للاستعمل فيه مستثنى من كلية افعال القليل وعدمها فيكون مندرجا فيها لكن لا يلائم ذلك استدلالهم على افعال ماء الغسالة مطلقا بمفهوم ما دل على عدم افعال الكر وبعض الاخبار الخاصة التى تدعى دلالاته على الاعمال كرواية عيص بن القاسم الآتية ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة وموثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القدر واستدلال بعضهم على الطهارة بالاصل بعد منع كلية افعال الماء القليل فان ذلك انما يناسب الكلام في كلية نجاسة القليل وطهارته وكون النزاع في ماء الغسالة من فروع النزاع في افعال الماء القليل فيكون البحث عن ماء الغسالة رجوعا الى البحث عنه والا فلا وقع للتمسك بمفهوم ما دل على عدم نجاسة الكر

الملاقات لان نجاسة القليل كلية مفروضة عنها في هذا المقام ولا التمسك  
 العسر ولا منع كلية افعاله ولا التمسك بما عرفت من الاخير الخاصة قلنا  
 لا قيد شيئاً زائداً على افعال القليل فتعارض بما دل على عدم افعاله من الادلة  
 الخاصة مع انه لو كان الكلام هنا رجوعاً الى الكلام في حكم القليل كان  
 للناس سبب سائر الادلة الدالة على افعاله ولا وجه الافتصار على تلك  
 الاخبار كما كان حينئذ على من يقول بالطهارة سبب سائر ما استدل به هناك  
 على الطهارة لان المفروض حينئذ انه لا خصوصية لماء الغسالة من حيث  
 الطهارة والنجاسة مع ان التمسك بحملة من الروايات الدالة على طهارته بخصوصه  
 مثل ما دل على امر النبي (ص) تطهير المسجد عن بول الاعرابي ونقي  
 الناس من غسالة الخاء وما دل على نقي العسر والمخرج وغير ذلك انما يناسب  
 اثبات الخصوصية لماء الغسالة والفراغ عن كاية حكم الماء القليل وبالجملة لا يتحصل  
 مع ملاحظة ما ذكرنا محرر النزاع في هذه المسئلة لكننا نسير على مساروا  
 ونجري الكلام في ما اجروا

فنقول ان مفهوم ما دل على عدم افعال الكفر بالملاقات فلا ينبغي التأمل  
 في شموله بمد ثبوت مفهومه له بحسب الاطلاق لحالة استعمال الماء في رفع  
 الخبث وانما كسائر الحالات التي لا يشك في ثبوت حكم النجاسة فيها  
 بحسب مفاد الدليل بل يمكن دعوى ان حالة الغسل به اوضح شمولاً من  
 سائر الحالات وليست مما لا يفي الدليل باطلاقه لاثبات الحكم معها بل  
 كان يحتاج الى مؤنة زائدة وسمه يظهر انه لا حاجة الى تجسيم اثبات العموم  
 الافرادى للشيء اولاً الماء لان ورود القليل للازالة وعدمه من حالات الماء  
 فاذا ثبت تنجس الماء القليل ولو بنحو المحصورة الجزئية والقضية المهمة ثبتت

النجاسة مع الحالتين بالعموم الا حوالى التى لا يفنى التوقف في عدم الفرق بحسب التظام بينهما وبين غيرهما من الحالات فلا وجه لمنع النجاسة حينئذ الا منع المفهوم من رأسه كما قد يمنع والا فمع ثبوته لا يندح في دلالة عليها عدم العموم في الشيء. بحسب الافراد نظرا الى انها نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اهم من الايجاب الكلي حتى يتمسك في دفعهما بما لا يخلو عن المناقشة ومنه يظهر ايضا فساد ما في العالم من ان اثبات افعال القليل مطلقا بالمفهوم يحتاج الى ضمنية الاجماع على عدم الفصل بين افراد القليل وذلك لان المفهوم انما يدل على ثبوت الاعمال في الجملة فالاحتجاج به على النجاسة في ماء الفسالة بكونه ماء قليلا لاقى نجاسة قاسد فان عموم الاعمال له بملاقاتها انما حصل بضمنية الاجماع وهو لا يتأتى في محل النزاع انتهى اذ قد عرفت ان الاستدلال به لا يتوقف على عموم الماء لكل قليل وعموم الشيء لكل نجس كي يحتاج مع عدمهما الى ضم الاجماع حتى لا يتأتى في محل النزاع بل ثبوته في الجملة كاف في اثبات المطلوب بعد البناء على العموم بحسب الاحوال لانحاء الملاقات واما رواية عيص فهي ما عن الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان عن بول او قدر فليغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلاة فلا بأس به وقد يناقش فيها الاضمار والتفطيم وان المحقق رواها في المعتبر مع تضعيفه لها والعلامة انما رواها في المنتهى تبعا للشيخ وهو وان كان يروى عنه في بعض كتبه بطريق حسن لكنه لا يقتضى كون روايته عنه في غيره كذلك واحتمال اخذه لها من كتابه معتمدا عليه معارض باحتمال عدمه لكن قد يقال ان الظاهر من نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه بعد معلومية عدم المشاهدة والاشهار ايسرة كما بعد الاطمئنان

بل للثبوت منه ليس غير الامام وان عدم التصريح باسمه الشريف لسبق  
 ذكره في اول الرواية واستهجان التكرار في الكلام الواحد المشتمل على الاسئلة  
 بعد ملاحظة التقطيع لاجل توييم الروايات او عدم تعلق الغرض بصدر  
 الرواية لكن مع هذا تبتنى دلالتها على المدعى على كونها ظاهرة في  
 خسالة رفع البول او القذر والافعل تقدير ازادة الاصابة بما  
 للمرضى من الاناء للعد للبول والغائط والاستنحاء فيه كما محتمل قويا  
 فلا دلالة لها عليه نعم لا وجه لحل بعضهم لها على صورة التفسير  
 اما موثقة عمار فهي ما ورد في الاناء والكوز القذر وكيف يفعل  
 وكمرة يفعل قل يفعل ثلاث مرات نصب للاء فيه فيعرك فيه ثم يفرغ منه  
 ثم يصب فيه ماء اخر فيعرك فيه ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه  
 وقد طهر ووجه الدلالة هو الحكم بجوب الافراغ في اللياء الثلاثة الذي لا وجه  
 له الانجاسة الفسالة اذ لو كانت ظاهرة لم يجب الافراغ في الجميع وانما كان  
 يجب على فرض ان ماء الفسالة على تقدير طهارته غير مزيل للغث صاب ماء  
 اخر غير ما صب فيه لا افراغه اللهم الا ان يقال كما قيل بانه حينئذ لا فائدة  
 في ابقائه وخلط للاء الجديد في غير الفسلة الاخيرة واما فيها فوجه الافراغ  
 هو القذارة العرفية للامة من شربه وعدم قومه في استعماله في رفع الحدث  
 والخبث كما هو للفروض لكن قد يناقش فيها بان الافراغ لعله يتوقف  
 نحن مفهوم الفسل عليه فلا يبل على النجاسة ويجاب عنها بالنقض بالكثير  
 ونحوه لكن لا يرد بعد تسليم توقف تحقق مفهوم الفسل عليه لعدم تحققه  
 بدون حينئذ حتى في الكثير واما رواية عبد الله بن سنان فهي الرواية  
 التقدمة الناهية عن التوضؤ بما يبل به الثوب وبغسل به من الجنابة وقد

تقدم الاستدلال بها على عدم رفع الحدث ولا دلالة فيها على المقام سواء كان المراد النهي عن استعماله في رفع الحدث كما هو للتبادر منه لان عدم جواز استعماله فيه ادم من النجاسة او كان المراد النهي عن التنظيف لان عدم التنظيف به الظاهر في عدم جواز رفع الخبث به لا يستلزم النجاسة ايضا لاجتماعه مع الطهارة ايضا ان قلنا بان الغسالة على تقدير طهارتها لا ترفعه اللهم الا ان يكون المراد مطلق التنظيف لا التطهير الشرعي فيكون كناية عن النجاسة هذه جملة ما استدلوا به على نجاسة الغسالة وتحقيق المقام

هو ان الكلام في غسالة الغسلة المزيلة للعين التي هي المقدمة للغسلة المظهرة انما يبتنى على الكلام في نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمها وليس لنجاسة هذه وطهارتها خصوصية بين الافراد الملاقاة للنجاسة والروايات الخاصة التي تمسكوا بها هنا على الطهارة مثل الواردة في غسالة اللحم النافية للباس عنها وما ورد من امر النبي (ص) بتطهير المسجد بصب الذنوب ونحوه لا قيد شيئا ازيد من طهارة القليل وعدم نجاسته بملاقاة النجاسة اللازمة من الاستعمال في رفعها فاذا بنى في مسألة القليل على تقديم ادلة الافعال على ادلة عدمه عمومها وخصوصها فلا وجه للقول بطهارتها في المقام لفرض تقديم تلك على جميع ما يدل على الطهارة عموما وخصوصا وعدم اقادة هذه الاخبار سوى عدم النجاسة بالملاقات وللضائقة عن تقديمها عليها كلام في تلك المسئلة والكلام هنا بعد الفراغ من نجاسة الماء القليل وفرض التقديم والا كان الكلام هنا اعادة فرض الطهارة حينئذ خلف وان بنى على تقديم ادلة عدم الافعال كان الحكم في المقام الطهارة اذ لا وجه للقول بالنجاسة فيه لعدم اقادة ادلتها عموما وخصوصا سوى نجاسته بالملاقاة وقد قدمنا عليها ادلة الطهارة

فبتى الفسالة للثورة في التطهير قل فلما بان التنجيس لا ينجس مطلقا اوفى  
 خصوص الماء او عدم نجاسة الوارد منه للتطهير كراء يستظهر من كلام السيد  
 فلا كلام ولن لم نقل شئ. منهما كان ما هو محل الكلام بين القائلين  
 بالطهارة والنجاسة هو شمول عمومات ادلة الاقل امثل هذه الملاقات للثورة  
 في التطهير او الدخيلة به. وان تأثيرها يكون في الطهوين تاتر المحل طهارة  
 وتأثر الماء نجاسة وعدم شمولها اقل ثبت فهم العرف شمول العموم لصورة  
 تأثير الماء في التطهير بانتقال النجاسة الحكمية الناجمة لمحل اليه كما ينتقل اليه  
 في الاوصاح الحسية للرقعة بتأثير الماء في ازالته بعد فرض عموم دليل الاقفل  
 للنجس وللتنجيس فهو والا كان المرجع استصحاب الطهارة وان تمسكنا في  
 غير المقام بقاعدة للتفتي والمانع باستناد اقتضاء الملاقات للتنجيس من دليل  
 عاصمة الكر لان الشك هنا في اصل اقتضاء الملاقات في هذه الصورة  
 للتنجيس وعدمه فاللازم حينئذ هو النظر في شمول الدليل بعمومه للملاقات  
 النجس بالنجاسة الحكمية المتأثر طهارة بالملاقات وعدمه والا فالنسخة الرافعة  
 لعين الخسث خارجة عن الخلاف في الفسالة لان الماء الرافع لها كغيره من  
 الاجسام القابلة لعين النجاسة ولا خصوصية للماء للطلق فيه ومن هنا لا تكفي  
 هذه الفسلة في ما يحتاج الى التعدد بل لا يبعد دعوى خروجها عن موضوع  
 الفسالة فانها حسبما يظهر من الكامات ما ينفصل من المحل من الاستعمل  
 في التطهير ورفع النجاسة الحكمية لرفع عين النجاسة الخارجية كما يدل عليه  
 ما تقدم من كاشف اللثام في تحديده بما انفصل بالعصر او بنفسه عن التنجيس  
 بعد الصب عليه لتطهيره فعلم الماء في هذه الفسلة حكم غيره نعم لو  
 ثبت القول بطهارة الفسالة حتى من الفسلة المزيلة لعين وان لم تكن رافعة  
 اودخيلة في ارتفاع حكم النجاسة بعد الاعتراف باتعمال الماء لتقليل كلية

كانت كغيرها من الغسلات لكن ليس في كلأهم مايدل على دخولها في محل الخلاف بعد البناء على شمول عمومات الاعمال لها وحينئذ قلن ثبت شمول عمومات الاعمال لهذه الغسلة المفيدة للتطهير كان اللزوم على من يقول بطهارتها اثبات استثنائها من تلك السكاية ولا سبيل الى اثباته بما تمسكوا به على الطهارة من الاخبار الخاصة كالاخبار الدالة على نفى البأس عما يجتمع من غسالة الحمام وما هلل به طهارة ماء الاستنجاء من قوله لان الماء اكثر من القدر وما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي وما ورد من امر للنبى بتطهير المسجد من بول الاعرابى بصفت ذنوب من الماء عليه وما ورد من الامر بغسل الثوب الذي اصابه البول وقد من الجانب الآخر وفيه اهمل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر قلن اصبت شيئا منه فاغسله والا انضحه وما دل على التفصيل بين غسل الثوب في المكن وفي الماء الجارى من قوله اغسله في المكن مرتين وان غسلته في ماء جار فرة واحدة وما دل على نفى العسر فان غير الاخير سوى رواية الغسل في المكن ظاهر في طهارة الغسلة المزيلة لعين الحبث اما في غير اخبار غسالة الحمام فظاهر مع ما في بعضها من الضعف في الطريق كرواية الذنوب التي هي رواية ابى هريرة واما فيها فان غسالة الحمام لا تنفك غالبا اودأما عن الماء المستعمل في رفع عين الخبث فلعل الحكم بالطهارة بلحاظ هذه الغسلة دون الغسلة للطهارة وان كانت غسالة الحمام لا تنفك عنها غالبا واما رواية الغسل في المكن فليس منذاً توهم الدلالة فيها الا ان نجاسة الغسالة تستلزم نجاسة للمكن ولا يظهر بالغسلة الثانية بعد نجاسة بالاولى وهو كما ترى فانه لا ضير في الالتزام بنجاسة المكن مع مجال المنع عن عدم طهارة بالغسلة الثانية واما ما دل على نفى العسر والخرج فع ان لا يقتضي الطهارة لانقاء المخرج بالعضو منه مدفوع

بل منع من تحققهما في القاء كيف وبناء عامة المحتاطين على التجنب عنه وعن  
 نظائره مما يشك في نجاسته من دون لزوم حرج من ذلك نعم لو لم تشمل  
 تلك العمومات لم يلاحظ ان العرف لا يفهمون شمولها للفسلة المتبيدة للتطهير او الدخيلة  
 فيه بالاطلاق الا حوالى وبرونها واردة في غير هذا الصورة لعدم ادعائهم  
 بطهارة المحل ونجاسة ما انفصل عنه حالة تطهيره ولا يقاس ذلك بالقتارات  
 الخرجية والاوساخ الحسية حيث انها تنتقل من الاجسام الفسولة منها الى  
 الماء لوضوح الفرق بينهما بان النجاسة في ما نحن فيه ايسر الاحكامية والا  
 فلا نجاسة في المحل خارجا حسمما هو المفروض من كون الفسلة مطهرة لا  
 مزيلة لعين بخلاف الاوساخ الحسية فانها تنتقل حسا الى الماء ويكون كالمحل  
 قبل الفسلة او شك في شمولها لها فقد عرفت ان المرجح هو استصحاب الطهارة  
 او عمومت طهارة الماء لو كان لها عموم او اطلاق يشمل مثل هذا الماء لكن  
 الذي يظهر بعد المراجعة الى العرف انهم لا يفهمون مما دل على افعال القليل  
 شموله ، طلاقه الاحوالى بعد فرض شموله للمتجسس للماء المليل للملاق  
 للمتجسس الذي زالت عنه النجاسة الدينية المستعمل لتحصيل طهارته حكما  
 به او به وبما بعده اذا كان محتاجا الى التعدد ولا ينتقلون منه الى تأثير الملاقات  
 المؤثر في طهارة المحل في نجاسة الماء فاستصحاب الطهارة جبر بلا مانع ان قلنا  
 بعدم شمول مثل خلق الله للماء طهورا بمجموعه له والا فهو المرجح ثم انه بناء  
 على الطهارة كما هو الاموى فهل الخبث كالحديث لا يرفع به او لا يرفع به  
 خصوص الحديث لما مر من الاجماع الذي نهىك ما فيه ، رواية عبد الله  
 بن سنان بناء على ان المراد من التوضوء رفع الحدث به وانما الخبث فلا  
 دليل على عدم جواز رفعه به الا اذا ثبتت للضرورة بين عدم جواز رفع الحدث  
 به وعدم جواز ازالة الخبث كما يظهر مما مر من البسوط حيث قل ولا يجوز ازالة



التنجاسة الا بما يرفع به الحدث لكن لا دليل على هذه اللازمة والاجماع عليها غير معلوم ومنه يظهر ان الوجه هو الثاني لاختصاص دليل المنع برفع الحدث وعدم الدليل على المنع في المقام بعد عدم ثبوت الملازمة فالرجح هو استصحاب الجواز وعموم خلق الله الماء طهورا وبما بيناه ظهر ان ماء الاستنجاء خارج عن موضوع الكلام في غسالة المتنجس فان محل البحث طهارة ما يتفصل من الغسلة للطهارة فعلا او قوة دون الغسلة الزيلة لعين التجاسة من المحل فان الاتصال من هذه الغسلة لو لم تقل بمقالة العائني من عدم افعال القليل نجس قطعا لانه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس وما الاستنجاء من هذه الغسلة فيكون خروجه عن موضوع الخلاف بنحو الاستثناء المقطوع لا المتصل ليكون خروجا حكيما نعم خروجه عن غسالة الغسلة الزيلة خروج حكيما بعد قيام الاجماع على طهارته او عدم البأس به او العفو عنه المخرج له من كلية افعال الماء القليل فلو لا الاخبار الخاصة التي يدعى دلالتها على طهارة ماء الاستنجاء لم تقل بطهارته لو قلنا طهارة الغسالة لا يمنع عن شمول ادلة الافعال لها فطهارته بملاحظة تلك الاخبار ليست تخصيصا لتنجاسة الغسالة التي هي محل الخلاف كما ان نجاسته لولاها ليست تخصيصا لطهارتها ومن هنا يحكم بطهارته بمعاظمتها وان كان متفيرا في الجملة كما هو الغالب من تغير الجزء الاول للوارد على المحل سيما اذا ورد قليلا بالتدرج ومحل الخلاف هو الماء للفصل للملاقاة للمحل بعد زوال العين بالماء المستعمل مقدمة للتطهير او غيره مما تزال العين به ولو مثل للمسح وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يترتب عليه حكم النجس في الجملة وان اختلفت عبارتهم فيه من نفي البأس عنه وكونه معموا عنه وانه لا ينجس الثوب والبدن وانه طاهر واستندوا في ذلك الى جملة من الاخبار للعتبة منها ما في حسنة الاحول اخرج من

انطلاء واستنجي بالماء فيتم ثوبه في الماء الذي استنجت به قل لا بأس  
 وزهى في محكي الملل بزيادة وهي قوله اتدرى لم صار لا بأس به قلت لا  
 والله قل لان الماء اكثر من القدر وراية محمد بن نعمان عن ابي عبد الله قلت  
 استنجي ثم يقع ثوبه به وانا جنب فقال لا بأس به ورواية عبد الكريم بن  
 عتبة الهاشمي قل سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه في الماء الذي  
 يستنجي به ينجس ذلك ثوبه قل لا وهذه الاخبار لادلالة لما كما توهم على  
 الطهارة وانا تدل على نفي البأس عن ملاقيه وهو اعم من الطهارة ولعله  
 لذلك عبر في محكي المنعة بقوله لا ينجس الثوب والبدن اما معدى الاخير  
 فن نفي البأس للعاق وان كان ظاهرا في الطهارة الا انه في ما نفي البأس عنه  
 ومن المحتمل بل للظاهر ان البأس انما نفي عن الثوب الملاقي لما الاستنجاء  
 بوقوعه فيه فيدل على طهارته وعدم نجسه بوقوعه فيه وهذا يجتمع مع نجاسة  
 الماء الاستنجاء وعدم نجسه ويشهد بذلك ان السؤال ورد فيه لا في حكم  
 الماء والناسف حينئذ انما هو ذكر حكم الثوب وان صح الجواب ببيان حكم  
 الماء لثبوت حكم الماء لاقى له بالتبعية وما قوله في التعليل بل لان الماء  
 اكثر من القدر ولا ينافي ذلك لانه انما سبق ملة لنفي البأس عن  
 الثوب فكثرية الماء حينئذ ملة لطهارة الثوب لا لطهارة الماء ومرجع  
 ذلك ان الماء لما كان اكثر من القدر فلا ينجس الثوب  
 بوقوعه فيه ولا يتوهم انه وان كان علة لذلك لكنه يدل على طهارة الماء وانها  
 هي الوجه في عدم نجاسة الثوب لرجوعه الى التعليل بخلة الماء على القدر التي  
 حطت مساطق قوله في صحبة من زكوا غلب الماء على الخيفة فتوضأوا وشرب  
 لان المراد من الاكثرية هنا وهو محبت الكم لا الكيف كما هو  
 المراد في قوله كلما غاب والمقصود ان القدر لما كان مستهلكا في ك

للماء فلا ينجس الماء ما يلاقيه وان كان القدر المسبب مؤثرا في نجاسته  
لكن التأثير لم يكن بالمرتبة التي توجب سراية النجاسة منه الى ملاقيه  
واما رواية ان عتبه فظاهرة بل صريحة سؤالا وجوابا في عدم تنجس الثوب  
بالملاقات ولا دلالة لها كغيرها مما ذكر على الطهارة الا اذا ثبتت للضرورة بين  
عدم تنجس ملاقيه وطهارته ولم تثبت فاذا كان مفاد هذه الاخبار  
ما ذكرنا يقع التعارض بينه وبين قاعدة افعال الماء القليل للاستفادة من  
عمومات ادلة افعاله بعد شمول قاعدة للتنجس ينجس الثالثة بالاجماع بل  
الضرورة لهذا الماء فلا بد بعد عدم امكان العمل بما فيه من تخصيص  
احدى القاعدتين بدليل نفي البأس عن ملاقيه الدائر بين كونه معلولا لطهارة  
الماء فيلزم تخصيص عموم دليل الافعال او لكونه بمثابة لا يؤثر في التنجيس  
فيلزم تخصيص القاعدة الاخرى فيجب تقديم ما هو الاقوى منهما في الشمول  
له فان احرز اقوائية احداهما عن الاخرى كما لا يعد دعوى  
اقوائية عمومات الافعال لشوئها بالدلالة اللغوية والقاعدة الاخرى  
انما ثبتت بالاجماع سواء على ان معقده كالخبر في اعمال الترجيح فيه  
فلا اشكال ومع التساوي والشك في الاقوائية فلم يحرم استحباب  
الطهارة ومنه يظهر انه لا وجه للقول بانه نجس مفعوله جمعا بين ادلة نجاسة  
الفسالة وادلة نفي البأس عن ماء الاستنجاء وان دلة نفي البأس لا تدل على  
ازيد من عدم تنجس ملاقيه وادلة نجاسة الفسالة ليست الا ادلة افعال  
القليل فلا بد من تخصيص احدى القاعدتين لو لم يكن دليلها اقوى من  
دليل الاخرى واستصحاب الطهارة مع الشك بالجمع بين ادلة نجاسة الفسالة  
وادلة نفي البأس عن ملاقيه لا ينفع في الحكم بنجاسته لو فرض ان قاعدة التنجس  
ينجس اقوى شمولاً من ادلة افعال القليل اذ لا بد من تخصيص دليل

الافعال والحكمه بطهارته وما ذكرنا بظهر ما في كلام شيخ مشايخنا  
 للولى الانصارى قدس سره حيث ذكر في ما جعله تحقيقا لا مقام ما حصله ان  
 التخصيص منطبق الى عموم قاعدة المنجس بنجس على كل حال للقطع  
 بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقبه عن عمومها فلا تعارض  
 حينئذ بين دليل افعال الماء الفليل ودليل نقي الساس عن ماء  
 الاستنجاء لانه انما يكون من شمول تلك القاعدة لما الاستنجاء وهي غير شاملة  
 له ومعه لا مانع من الاخذ بكل من دليل الافعال ودليل نبي البأس عنه  
 ويكون نجس . ولا مانع من عدم تنجيسه لملاقبه ولا حل ذلك قوى القول  
 بانه نجس لا ينجس ملاقبه لما عرفت من ان تطرق التخصيص الى قاعدة  
 للمنجس بنجس غير مقطوع ولعل ذلك نشأ من اشتباه المقام بناء الغساله  
 حيث ان هذه القاعدة مخصوصه فيه على كل حال اذ مع طهارته  
 يلزم تخصيصها في مورد المحل لانه متنجس لم ينجسه ومع نجاسته يلزم  
 التخصيص فيه لانه بلاقاته لا مجال تنجس ومع ذلك طهر المحل به فهو اما  
 لم ينجس بالمحل او لم ينجس المحل به بخلاف المقام فان ماء الاستنجاء على  
 تقدير طهارته لا ينجس بلاقات المحل وعلى تقدير نجاسته لا ينجس الثوب  
 فلا يقطع بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقبه الذي هو الثوب  
 وتوهم ان الأمر دائر بين تخصيص دليل الافعال بلاقات النجس والمنجس  
 وتخصيص قاعدة تنجيس المنجس اذ على تقدير طهارته يلزم عدم تأثير  
 النجاسة للوجوده في محل النجس في نجاسة الماء وعدم تأثير المحل من حيث  
 انه متنجس تلك النجاسة فيه ايضا بخلاف ما لو كان متنجسا محافظة على  
 عموم دليل الافعال فانه لا تخصيص الا في دليل تنجيس المنجس  
 مدفوع بان ذلك لا يهدم بناء ما ذكرنا من عدم المحيص عن تخصيصه حتى

القاعدتين غاية الأمر انه مع رفع اليد عن عموم دليل الافعال يلزم تخصيصان  
 ومع رفعها عن عموم تنجيس المتنجس تخصيص واحد وهذا انما يصلح وجها  
 لتخصيص القاعدة الثانية وهذا لا يثنى ما ذكرنا من ان تخصيص هذه القاعدة  
 ليس مفروضا منه على كل حال كما يظهر من كلام شيخنا قدس سره مع  
 ان اكثرية التخصيص في عموم دليل الافعال ممنوع اما مع النع عن شموله  
 للمتنجس فواضح لان للمتنجس ليس داخل في العموم حتى يلزم التخصيص  
 واما مع شموله له فلان خروج ماء الاستنجاء حيثئذ ليس بعنوانين احدهما  
 تنجيس المتنجس والآخر تنجيس المتنجس بل بعنوان واحد فان دليل  
 الافعال انما دل على ان الماء القليل انما ياتر نجاسة بملاقات ما فيه مقتضى  
 التأثير اهم من ان يكون نجسا او متنجسا فالمؤثر للمحوظ في مرحلة التأثير  
 في الافعال انما هو الجامع بينهما لاها بعنوانهما فلا يقوم ان تخصيص دليل  
 الافعال لا ينفك عن تخصيص تنجيس المتنجس فان عدم الافعال  
 عدم صلوح المحل لتأثير المتنجس فيه وهو ليس تخصيصا في تنجيسه والا كان  
 كل ماء لا يؤثر للمتنجس فيه تنجيسا ولو من جهة اعتصامه بنفسه كالجارى  
 وللطراو بجمده كالبالغ كرا تخصيصا في ذلك وهو كما ترى مع انه لا متنجس  
 في البين اذ قبل زوال العين عن المحل ليس للمؤثر الا عين النجاسة للوجود  
 فيه وبمجرد زوالها يطهر المحل لان عدم الاستنجاء هو نقاء المحل فلا حالة  
 متخللة بين زوال العين والطهارة حتى يكون المحل عندها متنجسا فن حكم  
 على ماء الاستنجاء بالاصل كان مقتضاه جواز ترتيب جميع ما يترتب على  
 الطاهر الا ما قام الاجماع على عدمه كرفع الحدث به ان كان فيه اجماع نافع  
 وان نفي على نجاسته بالاخذ بعموم دليل الافعال كان الاصل ترتيب آثار  
 التنجيس عليه الا ما خرج بالليل من عدم تنجيسه لملاقية فيكون للنفوس منه

هذا للقدار دون بقية الآثار فلا يجوز حمله في الصلوة ولا ادخاله في السجود ولا شربه ونحو ذلك ومنه ينفذ انه لا موقع للبحث عما هو المراد من العفو والتكلم في الاحتمالات التي ربما تذكر اذ ليس في ادلتها ما يكون اللفظ العفو حتى يبيننا تشخيص المراد منه واما العفو لاطلاق كما عن جامع المقاصد استظهاره من النص فبني على ان يكون المراد من نقي البأس فيه عن نفس ماء الاستنجاء وقد عرفت عدم ظهور الاخبار النافية له في ذلك بل هي ظاهرة في نفيه عن الملاقي كما يؤيد ارادته التصريح بذلك في رواية ابن عتبة الهاشمي فليس العفو عنه الا عدم سراية نجاسته الى ملاقيه الذي هو رابع الاحتمالات التي احتملها بعضهم وهو الموافق لظهور كلام جماعة من الاصحاب هذا كله مع عدم تغيره بنجاسة المحل والا فينجس بفساء على شمول اخبار ماء الاستنجاء لصحة التغير واقوائية ما دل على انفعال القليل مطلقا في شموله له مع التغير من عموم ما دل على عدم تنجيسه لملاقبه لو كان نقي البأس عن ملاقيه من جهة طهارته لسكون جهة السؤال في الاخبار النافية للبأس عنه هي الطهارة وعدمها حتى يقع المعارضة ظاهراً وبها وبين ما دل على انفعال القليل مطلقاً في عدم رعايته للاظهارية والا فلا معارضة بينهما لو استظهر منها كون جهة السؤال هو تنجيس المتنجس من الماء للملاقبه مطلقاً او في خصوص هذا الماء المتنجس فكان الجواب هو الحكم بعدم التنجيس له في ماء الاستنجاء لعدم اللغات بين النجاسة وعدم التنجيس وذلك لان اخبار ماء الاستنجاء انما دلت على نقي البأس عن ملاقيه وهو كما يجتمع مع طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات النجس بل بتغيره بالنجاسة للوجود في المحل كما هو للفروض في اللقائم يجتمع مع نجاسته وعدم تنجيسه لملاقبه فلا بد من ملاحظة الجهة التي تعلق النظر بها في السؤال

فان كان المظر فيه هو الطهارة وبلعائها وقع السؤال عن حاله كان نفي  
البأس عن ملاقيه في الجواب حكما بطهارته لانه حينئذ تقرير لما تخيله السائل  
من الطهارة وبلعائه تصدى للسؤال ولو كان نجسا في الواقع لكان اللازم بياه  
لانه المسؤول عنه لا نجاسة للملاقى والسؤال عن وقوع الثوب فيه في تلك الاخبار  
انما هو للتوصل الى السؤال عن الطهارة حيث كان تنجيس الملاقى على تقدير  
نجاسته مفروغا عنه عنده فالجواب حينئذ بنفي البأس عنه تقرير له على اعتناء  
الطهارة وان كان النظر فيه تنجيس المتنجس من الماء مطلقا وفي ماء الاستنجاء  
كان الجواب هو الحكم بعدم تنجيس هذا المتنجس وان كان متغيرا لملاقيه فان  
ارز بظهور الاخبار كون جهة السؤال هذا او لم يحرز جهته لتصوره — عن  
الدلالة على تعيين شيء من الجهتين كان عموم ما دل على انفعال الماء القليل على  
حاله ويحكم بنجاسة ماء الاستنجاء وعدم تنجيس ملاقيه بدلالة هذه الاخبار  
واما اطلاق نفي البأس عنه فلا يدل على طهارة الماء نظرا الى ان مقتضى نفي  
البأس عنه قول مطاق حواز الصلوة في الثوب الملاقى ماء الاستنجاء الحامل  
له فعلا وهو لا يكون الا مع طهارة الماء لان نفي البأس عنه انما هو بلا حظه  
نفس الملاقى من حيث هو ولا لازمة غالبية بين ملاقات الثوب للماء وبقاء الماء  
فيه فعلا لا مجرد البلل الذي لا يكون حقيقة ماء الى حال الصلوة حتى يكون  
دليلا على طهارة ما في الثوب حيث انه لو لا ذلك لم يجز الصلوة فيه وهو  
خلاف اطلاق نفي البأس عنه حيث ان الغلب جفاف ما فيه والرطوبة لو فرض  
بقائها ليست من الماء حقيقة مع انه لو فرض الملازمة غالبيا لم يلزم منه طهارة  
الماء بل كانت هذه الاخبار ادلة على جواز حمل المتنجس في الصلوة كما لا يدل  
على الطهارة ما في بعضها من التعليل بقوله لان الماء اكثر من القدر لحسن تعليل  
عدم تنجيسه للملاقى ما كثرة الماء من القدر ولو كان المراد منه الطهارة لكان

التعليل بها تداء اولى وانما بعد ما عرفت ان للعلل نفي البأس عن اللاتي  
 لا عن الماء نفسه فلا معارضة حينئذ بين ادلة عدم تجسس ماء الاستنجاء  
 وعموم ما دل على افعال القليل مطلقا بل هي مع فرض كون السؤال بلحاظ  
 تجسس التنجس من الماء مطلقا وفي خصوص المورد مؤكدة له وان كانت  
 الاخبار ظاهرة في ان الملحوظ في السؤال جهة الطهارة وقعت المعارضة بينها  
 وبين عموم ادلة الافعال وتقدمها عليها انما يكون مع ثبوت اظهرها عن تلك  
 الادلة في كون جهة السؤال هي الطهارة كما لا يعد دعويها بعد التمسح في  
 مثل هذه المسئلة الواقعة في الاخبار قاطبا غالبا بملاحظة صفة تماس الماء من  
 حيث الطهارة والنجاسة لكن الاقوى في النظر مع ذلك خلافه وان ادلة  
 الافعال ظاهر في العموم والشمول لغاها المغير من ماء الاستنجاء الذي هو  
 مورد الاجماع عند كون النسبة بينها وبين ادلة طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة  
 هذه الصفة وهي المغير عموم من وجه فيوافق بينها وبين هذه الادلة بحملها على  
 راحة نفي البأس عن خصوص اللاتي ورفع اليد عن ظهورها في كون جهة  
 السؤال هي الطهارة فادلة نفي البأس عنه لا تقيد على هذا طهارة تماس الماء  
 مطلقا من غير فرق بين ما تغير كما هو المفروض في المقام او لم يتغير لظهورية  
 دليل الاتعمال منها في العموم في كلا المقامين وان كانت النسبة بينهما وبينها  
 تختلف بحسب الموم والمخصوص المطلق او من وجه مع ملاحظة عمومها  
 المتغير وعدمه هذا بالنظر الى الطهارة والنجاسة في تماس الماء واما بالنسبة  
 الى اللاتي فلا شك في طهارة ماء اللاتي غير المتغيره بدلالة  
 تلك الاخبار على ظهورها في بعضها وصراحة اخر واما ملاقي المتغيره  
 بعين النجاسة فان كان التغير في حيزه فلظاهر نجاسته لعموم ما دل على نجاسة  
 المتغير واخبار نفي البأس عن ملاقي ماء الاستنجاء لا تشمل مثل هذه الصورة



لا يصرافها عنها او لعدم الاطلاق بالنسبة اليها رأسا لعدم كونها من الافراد  
 المتعارفة ليكون ترك الاستفصال يسها و بين خبرها منشأ للاطلاق فلا تجرى  
 بالنسبة اليها مقدمات الحكمة وما المتغير منه في الجملة كـهو الغالب لو لم يكن  
 بدائم فن الجزء الاول منه التلاق لعين الجس تغير قطعا واظهر دخوله في  
 عموم ادلة الاستمحاء ولا يزم تنزيلها على مور نادر يكاد يلحق بالمدوم  
 وهو تقييد بعيد فترك الاستفصال دليل على العموم لهولما اصاب الماء نجاسة  
 من خارج مما كان اصابة مثله متعارفا سواء كان على المحل او خرج منه كالدم  
 للمصاحب للبول او الغايط والمتنجس بنجاسة النجوس الدود والحصاة والودي  
 الخارج عتیب البول بل ومثل البد اذا سقت الى المحل لتكون سببها اليه  
 بقصد الاستمحاء غلب الوفوع وكذا ما يخرج من غير الخرج الطبي مطلقا  
 او في خصوص ما اذا كان معتادا اليهم لان يدعى الاصراف وينسج  
 الاطلاق رأسا لعدم دخول مثل هذه الافراد الغير المتعارفة في الذهن بل  
 يحتاج الذهن في الالفاظ اليه الى التذية فلا يكون هناك مقام لترك  
 الاستفصال ومن هنا يشكل الامر في اسراء الحكم الى الاستمحاء من  
 البول كما عن جماعة التصريح به وان سلم تحول لفظ الاستمحاء  
 وضما لغسل مخرج البول لا يصرافه الى غلب خصوص موضع الجور  
 فلا يصح الاستدلال على العموم بالطلاق انما الاستمحاء في الاخبار انهم  
 يتم التسوية لاحاطة عدم تفكك التخلي من الغايط غالبا من التخلي من البول  
 وتزليل الاخبار على صورة الانفكاك من جانب التخلي من الغايط تنزيلها على فرد  
 نادر فترك الاستفصال وعدم التعرض فيها لا يستتبعي به من البول دليل على الشركة  
 في الحكم وانه العالم هذا تمام الكلام في الماء المستعمل في رفع الخبث

## الفصل الثاني

## في الماء المستعمل في رفع الحدث

أما ما كان مستعملاً في وضوء مطلق مبيحاً كان أو رافعاً فطاهر ولا يعرف في ذلك خلاف واحد من الأصحاب بل عن العلامة في المنتقى إجماعهم عليه بل لغة ضرورة من مذهبنا وإن حكى الخلاف في ذلك عن بعض العامة فذهب عنهم في تحسينه مغلطة كما عن أبي حنيفة أو مخرجة كما عن أبي يوسف ومطهر عن لحدث ونحوها إجماعاً مستفيضاً نقله وربما استدلل عليه بعض بعد العمومات بما في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة لا يس بالوضوء بالماء المستعمل إلى أن قال عليه السلام وأما الذي يتوضأ منه ثم يغسل به وجهه ويده في الماء نظيف فلا بأس أن يأخذه فيه ويتوضأ به وعند زرارة عن أحدهما عليه السلام قال كان النبي إذا توضأ خد ما يسط من وضوئه فيتوضؤ به يوم عن الشيرازي في تذكرى حكاية استعجاب التنزه عن المستعمل في الوضوء عن النبي وخطب في ذلك وهو وأما ما كان مستعملاً في رفع الحدث إلا كره فطاهر أيضاً جازماً كما في المحقق والعلامة وأما جواز استعماله في رفع الحدث ثانياً ففيه بين الإمام حجاب خلاف وعمدة الاستدلاله المانعون رواية عبد الله بن سنان المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل وقوله الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه وأشباهه ذلك على ظهور النبي في التحريم فربما التزم على غلبة الثوب ويكن مع كونه ذلك فربما التزم على عدمه من حيث هو في رفع الحدث المستعمل في رفعه حدث في رفع حدث ليس إلا إجماع السعديين العائدين بظاهرة العسالة ونجاستها ومن هذا إجماع لا ينفذ في شيء كإتيانها عليه ومن هنا نأخذ بعض مشايخنا في الإجماع المستدل به على طهارة ماء الامتنعاء بعدم أجدانه بمسند

انعتاده من القائلين بطهارة ماء الغسالة المانع عن الحدس القطعي الذي هو المنطوق في نحتق الاجماع على رأيي للتأخرين ومع قطع النظر عن هذا الاجماع لا قرينة في العطف على ذلك لانه انما يكون كذلك اذا كان الحكم الذي يراد اثباته في المعطوف مفروغا عنه في المعطوف عليه به بدليله ودليله ليس الاجماع وقد قطع النظر عنه ولا مجال لاثباته بنفس هذه الرواية لان اثباته بها يتوقف على ظهورها في ذلك والفروض ان ظهور الهي في عدم الجواز في الاستعمال في رفع الجواب بدلالة العطف الذي عرفت الحال فيه فيبقى ظهور نفس الهي في ذلك لو كان له ظهور مع عدم الاصغاء الى ما وقش به في لرواية من ضعف السند كما في العالم ومحكي المعتبر والمتن لا شتماله على احمد بن هلاك وذلك بما ذكره بعض مشايخنا في القرائن المفيدة للحقوقها بالصحيح وعدم الاصغاء الى ما ذكره في الجواهر من المناقشة فيها باشمال صدرها على نفي الأُس عن الماء المستعمل نظرا الى ان الجملة للتقدمة وهي قوله والماء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اذاه نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به تقصيرا لئلا لتلك الاجمال وشرح لما سبق هذا مع انه يمكن دعوى انه لا قرينة في ذلك ولو مع قيام الدليل القطعي على ان الماء المستعمل في ازالة الخبث لا يرفع به الحدث لان العطف انما يكون قرينة لو كان المراد من الماء الذي يغسل به الثوب هو الماء المستعمل في رفع الخبث ليكون العطف بعد قيام دليل معتبر على عدم جواز استعماله في رفع الحدث قرينة على اتحاد المستعمل في رفع الحدث معه في الحكم ولا ظهور له في الماء المستعمل كذلك لقوة احتمال ان يكون المراد ما يستعمل في رفع الاوساخ الاخر غير المعناه كما هو الغالب المتعارف في غسل الثوب بل لعله الظاهر قرينة متالبة ذلك بقوله واما الماء الذي يتوضأ

.. الرجل فيغسل به وجهه ويده في أثناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره  
 ويتوضأ به حيث ان الطاهر منه ان اعتار النظافة في مصب ماء الوضوء لحفظ  
 نظافة الماء وعدم تكديده بالادساخ الموجودة في الاباء فطفت الفقرة الاخيرة  
 على الاولى وجماعها فلا لها يعي مدة النهي تنزيها لمعناط ما يحمله الماء  
 من الوسخ الذي ينزل من الثوب وبدن الجسم ولو كان المراد من الماء الذي  
 يغسل به الثوب ما يستعمل في رفع الخبث لكان الاولى توصيف الثوب  
 ما جس بل ملح الثوب وذكر الجس مجردا لعدم مدخل في خصوص  
 الثوب فبكشف ذلك من ان مجرد الاستعمال في غسل الثوب هو للمعناط  
 في الهي عن الاستعمال في الوضوء ومن هنا يمكن قلب الاستظهار المتقدم  
 بدهوى ان العطف عليه قرينة على ارادة الكراهة من الهي لا التحريم  
 وور بما يدعى تؤيد هذه الرواية ببعض الروايات الاخر كالصحيح عن ابن  
 مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل اباعبدالله عن الرجل ينهي الى  
 الماء القليل في الطربق فيريد ان يغتسل وليس معه ماء، والاء في وهداة فان  
 هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قل يوضح بكف بين يديه وكفا  
 من خلفه وكفا من يمينه وكفا من شماله ثم يغتسل وي معناه اخبار اخر آمرة  
 بنضح اربع اكف خلفه وامامه ويمينه وشماله لكن انما يحسن ان يكون اليه  
 تأييدا بل دلالة اذا كان الظاهر منه كون ما ذكره من نضح الاكف الاربع  
 علاجا لمحدور رجوع الغسالة الى الماء مع اعتقاد السائل ان الماء المستعمل في  
 رفع الحدث لا ينفع ثانيا في رفعه وتقريره له في ذلك بيان ما يمنع من  
 رجوعها من نضح الاكف وليس بظاهر في ذلك اذ يحتمل قويا بعد تسليم ظهوره  
 في كون النضح المذكور علاجا مع الغسالة عن الرجوع ان ذلك من جهة  
 كونه مستعملا في رفع الخبث وازالة عين النجاسة للوجود في يده كما لعله

الغالب في تلك الأزمنة من إزالة النجاسة عند الغسل مع أن علاج المنع  
 بذلك مما يبعد إرادته لبعده بما ذكره بعضهم من توجيهين أحدهما رش الماء  
 على الأرض ليسرع جذبها للماء المنفصل فلا ينجس إلى الماء وتجميع أجزاء  
 الأرض فتتمنع عن انحدار الغسالة إليه ولثاني بل الجسد بالماء من الجهات  
 الأربع حتى يكون وصول الماء إلى البدن أسرع من وصول الماء إلى الوهادة  
 بناء على أن المراد النضح على البدن لا موله على الأرض من ناحية الوهادة  
 لأن رش الماء على الأرض أولى ما يكون سما بطوه جذها للغسالة بل ربما  
 يؤثر في سرعة وصولها إلى الماء اللهم إلا أن ينزل ذلك على قطعة خاصة من  
 الأرض وما يكون قوامها لا يتلاءم للماء .. الا لتلال أكثر ولا يرش الماء  
 على الأرض غالباً نوحاً اشتدادها المتفضي لسرعة نزول الغسالة ولا يوجب  
 اجتماع الأجزاء الأرضية وعلوها عن سطح الأرض على نحو غيره من وصول  
 الماء إلى الوهادة كما أن بل الجسد غير نافع بل خشية العود معه أكثر من انفصال  
 القهري بحسب الزمان اللازم من أخذ الماء من الوهادة تدريجاً وصبه على أعضاء  
 الغسل ترتيباً حسبها هو للفروض في السؤال من عدم التمكن من الأرعاس  
 فيها والحاجة إلى الغسل في ناحتها وإنما يدفع ذلك في ما لو اراد صب الماء  
 على جميع البدن دفعة واحدة لتكون بل الجسد سبباً لسهولة جريان الماء على  
 الأعضاء مع احتمال أن لا يكون المراد من هذا العلاج منع الغسالة عن الرجوع  
 إلى الماء بل دفع فساد الماء الموجود في الوهادة بفساد الغسالة الراجعة إليه من  
 جهة جريانها على الأرض وحمل الكثافة والتراب معها ليكون غرض السائل  
 مطالبة العلاج لهذا الفساد المتدفق بنضح الماء على حول الوهادة فلا ينافي  
 أن الرواية مجملة لا تصح للتأييد فضلاً عن البدلالة وكلاخبار الناهية عن  
 الاغتسال بفسالة الحمام مطلاً باغتسال الجنين وولد الزنا والمصاب لأهل

البيت وهي كما ترى لا ظهور لها كما نوه في كون اغتسال الجنب علة تامة  
للنع فلا عمل غسل مجموع المذكور بن علة له ولو سلم ذلك فلا دلالة فيه على  
مناط النع هو نفس استعمال الماء في رفع الحدث اذ يحتمل كما احتمل في  
الصحيح المتقدم كون المناط استعماله في رفع النجاسة الواقع غالبا عند الغسل  
او نجاستها بالملاقات كما يشهد بذلك تضمن كثير منها على التعليل ما شئت  
غاية الحمام على غاية اليهودى والمصراني والمجوسى والناسب لاهل  
البيت وهو شرهم مع ان مثل ضم ولد الزنا والزاني والجنب بالحرام ربما  
يشمر بان النهي للتنزيه لكون الماء يشتمل على مرتبة من القذارة والنجاسة  
بواسطة استعمال المذكورين فيكون الاخرى الاعراض عنه واختيار ما ليس  
فيه هذه القذارة المعنوية المرافية لمقام التطهير كما يشهد بذلك خير علي بن  
حعفر عن ابي الحسن الرضا (ع) قال من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه  
فلا يلومن الا نفسه فقلت لابن الحسن ان اهل المدينة يقولون فيه شفاء من  
العين فقال كذبوا يقتسل فيه الجنب بالحرام وولدائز ناول الناصب الذي هو شرهم  
ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء العين وقول احمد في خبر محمد بن مسلم  
قال سئلته عن ماء الحمام قال ادخله نازرا ولا يقتسل من ماء اخر الا ان  
يكون فيه جنب او يكتره له فلا يدرى فيه جنب ام لا فليس في العين  
ما يدل على عدم الجواز الا رواية عبد الله بن عثمان لو تم ظهور المعنى فيها  
في التعريم وظهورها في عدم استناد النع الى تلوث بدن الفتى بالدجاسة  
كما هو الغالب وكون ظهورها في ذلك اقوى من ظهور المطبقات في الجواز  
والا فجرد ظهورها في ذلك لا يجدي مع المعارضة بظهور المطلقات التي  
يمكن دهمي ظهورها في الجواز منها في النع هذا كما هم ما عرفت من عدم  
ظهورها في التعريم بل ظهورها في الكراهة فالانصاف انه ليس في العين

دليل ظاهر او صريح في المنع فالأقوى هو الجواز وفقا للمعكي عن جماعة كالحلي في السرائر والفاضل في القواعد والمتنبي والتعبربر والمختلف والشهيدان في الذكري والمسالك والمحقق الثاني وغيرهم للاصل والاطلاقات بل في بعض الاخبار الأمرة بنضح اربع اكف ما هو كالصريح في الجواز من قوله وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه فلا عليه ان يغتسل وبرجم الماء فيه فان ذلك يجزيه بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من رجوع الماء ما يتحقق في اثناء الاعتمال لتحقيق الماء المستعمل برجوع الفسالة الى الماء القليل ويكون استعماله ثانيا استعمالا للماء المستعمل والا فان كان المراد الرجوع بعد تمام الغسل كان الاجزاء من جهة عدم استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث والظاهر هو الاول لان الحكم ناجزء الاغتسال عن ذلك الماء القليل له انما يناسب ما اذا كان الماء الراجع مما يستعمل ثانيا في هذا الغسل بان كان الرجوع في الاثماء والا فالحكم بالاجزاء مع الرجوع بعد الفراغ انما يلاحظ بالنسبة الى غيره لا اليه لان اغتساله حينئذ انما وقع بما ليس فيه من المستعمل شيء نعم الظاهر منه ان هذا الاجزاء انما يكون مع عدم كفاية الوجود في المكان الارغاس فيه وان كان قليلا لانه الظاهر من توصيف القليل بعدم الكفاية المقصود منه عدمها ارتعاسا والا فالفروض كفايته بنحو الترتيب ومقتضاه عدم الاجزاء مع الكفاية بنحو الارغاس الذي لا يكون الاغتسال معه بالماء للمستعمل ومن هنا يمكن استشمار المنع منه وان الترخيص في ذلك حينئذ لمحض الضرورة كما يشعر به قوله فلا عليه ان يغتسل والا كان للناسب قوله له ان يغتسل وعلى كل حال فقد ظهر ان لادليل يعتمد عليه في المنع فالاطلاقات الكبيرة السلامة عن الامراض كافية في الجواز وان كان الاحتياط في الترك ثم انه لو قلنا بالجمع فالدار فيه على ما يساعد عليه دليل المنع من عدم جواز

الاغتسال بما يغتسل به ولازمه عدم التعمد الى الكثير لانه مما يغتسل فيه  
 لا به والا لزم للتمتع من الاغتسال في البحر لو اغتسل فيه واستدل بذلك على  
 الجواز في الكثير في محكي الاعتبار لكر في جعل مجرد الكثرة منشأ لعدم  
 صدق الاغتسال به بل الاغتسال فيه نظر فان لناط وان كان ما ذكر الا  
 ان منشأ تحققه ليس مجرد القلة ولا منشأ تحقق الاغتسال فيه مجرد الكثرة  
 فان الظاهر ان مرادهم من الكثير هو الكر فان كان مجرد الارتاس فيه  
 من الاغتسال فيه لانه فلا يوجب تعصن الماء عن الكر بقدر يسير صدق  
 الاغتسال به لا فيه لو ارتس فيه بل كان استتماله في الغسل ايضا اغتسال  
 فيه كما في الكر وان كان اغتسالا به كان في الكر ايضا كذلك لان زيادة القدر  
 الزائد لا تقتضي ذلك فان صدق الاغتسال به صدق فيهما وان لم يصدق لم  
 يصدق فيهما ولا يدخله لمحض القلة في صدق الاغتسال به ولا مجرد الكثرة  
 في صدق الاغتسال فيه فلو فرض انه صب على البدن في غسل كل عضو من  
 اعضاء الغسل كرا من الماء صدق على الماء المفضل من اعضاء الغسل انه  
 ما اغتسل به وان كان كثيرا وان كان المداط هو الارتاس لزم عدم صدقه  
 في القليل اذا ارتس فيه فالكثرة والقلة لا دخل لهما في صدق الاغتسال به  
 او فيه بل للدار على صدق الاغتسال به عرفا ايما تحقق فلو فرض صدق  
 الاغتسال به مع الارتاس في ما هو اقل من الكر لم يحكم بالتمتع كما يحكم به  
 مع فرض صدق الاغتسال به في الكثير ومما ذكرنا يظهر الوجه في جواز  
 الاغتسال بما يقع فيه بعض النظرات المنتزعة من بدن الغتسل بل كل قليل  
 من الماء المستعمل اذا امتزج بما لا يصدق عليه انه ماء مستعمل وان كان  
 مساويا له في القدر لان للدار كما عرفت صدق الاغتسال بما اغتسل به ومع  
 الاخذ بالاعتقاد انه من المنتزعات صدق اسماء العمل ولو مع عدم الاخذ بال



بحسب الحكم اما لعدم تصوره بن النبي . وجهه او لعدم تحفته كافي للساوي قدرا لا يصدق التوضوء والاعتسال بما اغتسل به نعم ربما يشكل الحكم في الساوي بتنع عدم صدق الاعتسال لان الاعتسال به عرفا حاصل قطعاً غاية الامر عدم انحصار الغسل به بخلاف اليسير للستهلك في الكثير لعدم صدق الاعتسال به عرفاً لكن يدفعه ظهور دليل النفي عدم جواز الاعتسال بما ينحصر في الماء المستعمل ولا انحصار مع التركيب منهما بنحو النسايوي الا ان يقال ان المقصود من الاعتسال مجرد الاستعمال في الغسل وهو حاصل حقيقة مع ضم غير المستعمل به وطى اى حل فلا ينبغي الاشكال في الجواز في مثل القطرات المتضعة من بدن المغتسل او من الارض التى يغتسل فيها في الاناء لعدم صدق الماء المستعمل في الجنابة مثلاً طى ماء الاناء ويدل طى ذلك ايضا صحيحة فضل بن يسار قال سئل ابو عبدالله عن الجنب يغتسل فينضح من الارض في الاناء فقال لا بأس هذا ما قال الله عز وجل ماجمل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبدالله في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده في الاناء وينضح الماء من الارض فيصير في الاناء انه لا بأس بهذا كله وصحيحة عمرو بن يزيد قلت لابي عبدالله اغتسل من الجنابة في مقتل يبال فيه ويغتسل فيه من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض فقال لا بأس لكن يحتمل في هذه الرواية نفي الأس من حيث احتمال نجاسة الماء الذى يستعمل في الغسل بوقوع ما ينزو ومن الارض لاحتمال وقوعه من للموضع الذى يبال فيه لا من حيث وقوع بعض ما استعمل في الغسل من الارض ورواية سماعة عن ابي عبد الله انه قال اذا اصاب الرجل جنبه فاراد البصل فليفرغ طى كفيه فليغسلهما دون الرفق ثم يدخل يده في اناة ثم يغسل وجهه ثم ليصب طى رأسه الى ان قل فما انتضح من مائه في اناة بعد

ما صنع ما وصفت فلا يلزمه ولاجل هذه الاخبار او مضها صرح الصدوق  
 في ما حكى عنه في من لا يحضره الفقيه في الدس عما وقع فيه ما ينزوم من الارض  
 او سال من بدنه الى الاناء مع انه يقول بلمع بل ربما - يظهر ذلك عن الشيخ  
 في التهذيب حيث ذكر حمله من رويات المدلة على ذلك من غير تعرض لردّها  
 ولا تاويلها مع تصريحه بلمع عن الم - تعمل ويظهر من ذلك ان القطرات المتضعة  
 من المدن و الارض الى الماء المتعمل به خرج عن محل السكّان في الماء المتعمل  
 هما حيث نهى عن قوطه بلمع دها الى طوز في ذلك ما يدل عليه عدة  
 من رويات ملا وحدها عن المضل من انه لو نظر الماء من رأسه او جانبه  
 الايمن فصرت له حوزة - لم يحز استعماله في الاق عند الماءين من الاستعمل  
 لانه يصير بذلك مستعملا لا عرفته من نصرة الصدوق بالحواجز وسهول ذكر  
 الشيخ لذلك الاحكام مع عدم تعرضه لها تاويل او بيان معارض في  
 ذلك بل ربما يشعر ذلك بانه ليس من الماء المتعمل هذه فكيف يدس  
 الى الماءين طر هذه حوار استعماله مثله مع مني تعاليله ما عرفت من مع  
 صدق كونه مستعملا بمجرد وقوع بعض القطرات في الاناء ثم انه يظهر من  
 حمله من كتاب الاصحاب الخلاف في اعتبار الاتصال الم - عن مدن المتعمل  
 في صيرورته مستعملا بالنسبة الى نفسه او غيره وعدم اعتباره مطلقا فمن العلامة  
 في المهين الحزم عدم اعتبار الاتصال بالحروج والاتصال من محل الارتناس  
 الى غيره او معارفة الماء عن المدن مع السب في واحد منهما وعنه في النهاية  
 العردي في صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره مع عدم الاتصال مع الحزم  
 بصيرورته مستعملا بالنسبة الى المتعمل وان لم يخرج حيث قال واذا انعمس  
 الحنف في ماء قليل ونوى فان نوى بعد تمام انفاسه فيه واتصال الماء بجميع  
 المدن ارتقم حدته وصار مستعملا لهما وهل يحكم باستعماله في حق غيره قبل

اتصاله بمحتل ذلك لانه مستعمل في حقه فكذا في حق غير وده، لان  
 الماء ما دام مترددا على اعضاء للتطهر لا يحكم باستعماله وربما ينزل كلام  
 الشهيد في محكي الذكري على اعتبار الانفصال في خصوص الغسل حيث  
 قال ويصير الماء مستعملا باقصاله عن البدن فلو نوى الرتمس في القليل بعد  
 تمام الارتعاس ارفع حذته وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج فان  
 تفرغ صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره قبل الخروج يناقض بظايره  
 ما فرعه عليه من صيرورة الماء مستعملا باقصاله عن البدن فان مقتضاه  
 عدم صيرورته مستعملا في حق غيره الا بعد الخروج او انتقاله تحت الماء الى  
 محل اخر غير ما ارتعس فيه فيوجه ذلك بان اعتبار الانفصال في كلامه انما  
 هو بالاضافة الى تمس الغسل دون غيره وان كان ظاهر العبارة يعمها وان  
 كان ربما يوجه بان مقصوده من الاتصال اتصاله من حيث الاستعمال  
 المحصل للغسل على معنى ان تحقق الاستعمال المحصل للغسل معتبر في صيرورة  
 الماء مستعملا وان لم يفارق البدن فلا يناقض التفرغ وعلى التوجيه الاول  
 فهو مفصل في اعتبار الاتصال بين الغسل وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني  
 وفصل بهذا التفصيل في المعالم حيث قال والتحقيق ان الاتصال انما يعتبر  
 في صدق الاستعمال بالنظر الى الغسل فادام الماء مترددا على العضو لا يحكم  
 باستعماله بالنسبة اليه والا لوجب عليه افراد كل موضع من البدن ماء جديد  
 ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتعاس كالعضو  
 الواحد واما بالنظر الى غير الغسل فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء لا محل  
 للمسؤل بقصد الغسل وحينئذ فالوجه صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير الغسل  
 بمجرد النية والارتعاس وتوقفه بالمطرايه على الخروج او الانتقال انتهى والذي  
 يعطيه التامل في ما تقدم انه لا وقع لحالة من هذه الكهات في القام لان ما يمكن

الاستدلال به على المنع من الاغتسال على ما عرفت انما هو رواية عبد الله بن  
سنان بعد تسليم ان النهي فيها للتجريم ولو بقرينة العطف الذي قد عرفت  
ما فيه وان جهة النهي بمجرد استعماله في رفع الحدث لا من جهة رفع الخبث به  
لاجل تلوث بين الجنس غالبا بقية الماء وان المراد من التوضوء ليس خصوص  
الوضوء والامنيكين دالا على الامع في الغسل بناء على ان المراد من اشباهه اشباهه ما يفصل  
به الثوب او يغتسل به من الجنابة من اقامة الماء بعطف الاشياء على الضمير  
المجرور في قوله منه او اشباهه ما يفصل به من الجنابة مما يغتسل به من الحيض او  
الاستحاضة ونحوها ظاهرا الى لزوم اعادة الجار عند العطف على الضمير المجرور  
مع عدمها على الاول وذلك بان يكون للمع من التوضوء كناية عن مطلق  
التطهير لرفع الحدث او له ورفعه الحدث بناء على المنع فيه ايضا او بان يكون  
الغسل هو المراد من قوله واشباهه اي اشباهه التوضوء وهو الغسل بحجبه  
اقسامه الراهة للحدث بناء على رجوع الضمير الى التوضوء المستعاد من قوله  
لا يتوضأ نظير اعدلوا هو اقرب للتعوي وهذه لا تنال الا على الامع بالنسبة  
الى غير للغتسل لان الظاهر منها انه لا يجوز الاغتسال بما يغتسل به من  
الجنابة وهو لا يشمل الا اغتسال الغير به دون نفس هذا الاغتسال المحقق  
لموضوع ما يغتسل به وليس في الدين عنوان الماء للاستعمال في رفع الحدث  
حتى يبحث في ان الاستعمال به يتحقق وانه يعتبر فيه الاغتسال بالنظر الى  
للتغسل او غيره اولا يعتبر اصلا وانما وقع ذلك في كلمات الاصحاب وللدار  
على ما اخذ في موضوع الدليل والدليل لا يشمل الا المنع من اغتسال الغير  
بما يغتسل به من الجنابة الغير الشامل للاغتسال المنع لموضوع هذا العنوان  
واما صحيح ابن مسكان فقد عرفت انه لا يدل على المنع اصلا ولقد اجم  
يستدل به غير واحد من المانين وانما ذكره بعضهم في مقام الاشعار والتأييد

وقد تقدم اجاله وعدم الاشعار فيه فضلا عن الدلالة واما الروايات الدالة على  
 نفي البأس عما ينتضح فيه من الفطرات المنفصلة عن الماء الذي يغتسل فيه  
 فقد عرفت ان موضوعها خارج عن محل الكلام لان نفي البأس من جهة عدم  
 صدق الاغتسال بما يعتدل به وليس في الدليل ما يعم بعنوانه لاستعمال في  
 الغسل ابتداء ولو مثل عنوان الماء - تعمل حتى يتكلم في ما يعتبر في صدقه واما  
 ما في صدر رواية ابن سنان من قوله لا بأس بالوضوء بالماء - تعمل فقد عرفت  
 انه في مقام الابهام لا في مقام بيان ماهوالموضوع والمخط للمنع والجواز والمدار  
 على الجملة للفصلية بها التي استدلوا بها على حكم المقام وهي لا تشمل كما  
 تقدم نفس الاغتسال الذي يتحقق به عنوان ما يغتسل به بل لو سلم وجود  
 ذلك ولو بملاحظة ما في هذه الرواية من جعل الموضوع ابتداء الماء للاستعمال  
 فهو ظاهر في ان الحكم إنما يعطى بالمعاط استعمال ما استعمله الغير لا نفس  
 هذا الاستعمال الذي به يكون الماء بعد تمامه مستعملا لا اقل من عدم ظهوره  
 في الشمول له وان لم يكن ظاهرا في خصوص ما استعمله الغير فهذا الاستعمال  
 الوارد على الماء الذي لم يكن مستعملا في رفع الحدث قبل مما لا يتمكن  
 الدليل لحكمه اما لظهور الدليل في غيره او عدم ظهوره في شموله له باطلاقه  
 اذ لا يمنع عن هذا الاطلاق مجال واسع الا ان يجز اليه ذيل الدليل بتفصيل  
 المماط ولا مناط مفتح كما ترى يكون الدليل ظاهرا في كون الحكم بالمعاط  
 حتى يلحق ما هو خارج عن موضوع الدليل به بوجود المماط فيه فلا موقع  
 بعد للبحث في ان الماء - لا - تعمل في غسل عضو مثلا هل يصح استعماله في  
 غسل العضو الآخر قبل الاتصال لعدم صدق الاستعمال مع عدم الاتصال  
 عن البدن اولا يصح مطلقا وهكذا الكلام في غسل الامعة الباقية في العضو  
 التي لم يصل اليها الماء فينبى جواز صرف البلال الذي طلى العضو فيه وعدمه

على اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال وعدمه الى غير ذلك مما ذكره من القروم التي تاشعب من اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال الذي به يتصف الماء بعد تحققه بكونه مستعملا لتحقيق ما هو للوضع لدليل للنسج وهو عنوان الماء للاستعمال ثم لو سلمنا شمول الدليل لنفسى هذا الاستعمال اطلاقا او مناطا فلا ينبغي التأمل في ان المقصد الخارجى انما يتعلق بنفس للوضع الذي يراد غسله بما يصب عليه جملة لا غسله بائلا ما يتحقق به الغسل من مرور الماء عليه ولو بالمرتبة التي تحصل بالتدريج ويبقى الاقرا زائدا غير مستعمل فيه فلو اغتسل عضو منه بمقدار من الماء يكفيه اقل من ذلك كان الزائد المنفصل عن الموضوع غير مستعمل من جهة تحقق الغسل بما دونه ولا غسل كل جزء منه بجزء من الماء بنحو التوزيع ليكون كل جزء من الماء مقصورا على جهة من العضو لا ان يكون كل الماء مقسولا به كل جزء جزء من ذلك العضو فان ذلك كله خلاف ما يقصده الاستعمال في مقام الافتقار وخلاف ما هو للنساق من الماء للاستعمال فانه هو الماء المصوب على المحل للذبول جملة فكل جزء من المحل مضمول بجملة الماء لا بجزء منه وان غسله حتى لا يكون استعمال الماء في كل جزء مسبوقا باستعماله في الجزء الآخر بل استعمالا للماء في غسل محله ابتداء لان للفروض ان اجزاء الماء تتوزع على اجزاء المحل بحسب الاستعمال وينتد يشكل الامر في ما لو قصد ابتداء غسل موضع من مواضع الغسل بجملة من الماء ثم بدله استعمال ذلك الماء في موضع اخر متأخر عنه بحسب الترتيب من غير استعمال الماء جديد كما غسل رأسه بمقدار من الماء جملة بحيث كان المقصد متعلقا بنفسه بذلك الماء بخصوصه ثم بعد الغسل قصد ثانيا استعمال ذلك في غسل شئ من الجانب الايمن من حيث انه استعمال واحد للماء في موضعين وان كان مقصدين متدرجين

فليس استعماله في غسل العضو المتأخر استعمالا للاستعمال او استعمالا لتعلق القصد اولا يقصد عضو ممايز شرعا بحسب مرتبة الغسل عن التي قصد ثانيا يقصد جديد غسله بذلك الماء فيكون غسل الموضع الثاني كغسل شيء اخر اجنبي بذلك للماء وذلك من جهة التبريز والترتيب بين الاعضاء واعتبار كل منها مستقلا في مقام الغسل فاستعمال الماء التي قصده ابتداء غسل الموضع السابق بقصد اخر لا حق في غسل الموضع الاخر المتأخر عنه بالرتبة استعمال للماء المستعمل وطى اى حال فالظاهر بعد البناء على عدم رفع الحدث به جواز ازالة الخبث للاصل والاطلاقات وعدمها يوجب الخروج عنها سوى ما قد يتوهم من دلالة رواية عمدة بن سنان على ذلك بناء على ان المراد من التوضوء مطلق التطهير وان كان من الخبث لكثرة اطلاق التوضوء على الاستنجاء وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في ما عدى لفظ الوضوء من سائر المشتقات لكه يندفع بعد تسليم شوبوع اطلاق التوضوء على مطلق التطهير بظهور الرواية بقرينة مقابلة تلك الفقرة بقوله والماء الذي يتوضا منه الرجل فيغسل به وجهه وبده في اثناء نضيف ولا أس ان ياخذ غيره ويتوضا به بعد جعل الفقرتين تفصيلا لما تقدم من قوله لا باس بالوضوء الماء المستعمل في ارادة خصوص الوضوء دون مطلق التطهير مع انه لو سلم ارادته في المقام فلا يمنع عن اطلاقه بحيث يشمل ازالة الخبث ايضا بحال واسع لان القدرين منته في مقام التغاطب هو التطهير للحدث ولم سلم الاطلاق فهو معارض بالاطلاقات السابقة المقدمة عليها الاقوائية ظهورها في الاطلاق عن ظهوره فيه ولو سلم التساوي قلرجه هو استصحاب الجواز مع التوقف ومع التخيير يؤخذ بتلك الاطلاقات فلامن لان منع هذا مضافا الى الاجماع الذي ادعاه الفضل في محكي المنع وولده فخر

الحنفية في رفعه، ثم ماله العلامة هو لاجماع على جواز الرفع بالجملة  
 المستعمل في رفع الجنابة ولعله لا خصوصية فيه وإنما ذكره من باب التمثيل  
 ولذا كان مورد الاجماع الذي ذكره القنار هو الجواز المستعمل في رفع الحدث  
 الا كبر الظاهر في انه هو الذي ادعاه وانه من ان لوضوءات السنونة مشهورة  
 لهذا للمع مطلقا من غير فرق بين لرفع والبيع وغايرهم وذلك لان  
 الوضوء حقيقة واحدة يعتبر فيها ما يعتبر وما يختلف اثرها بحسب اختلاف  
 موارد من حيث الاستعداد لقبول تأثير هذه الحقيقة رفعه وانما اشددة  
 في الطهارة كما في الوضوء التجديدي او حفة في حدث كما في وضوء طيب  
 والجبب فذا اهتمر في تحصيل هذه الحقيقة ان لا يكون الماء مستعمل في  
 رفع الحدث سابقا لم يحصل مع استعماله والسنون منها وغيره على شرع سواء اذ  
 لا تعدد فيه حتى يتأني اتماره في وضوء دون وضوء واما الغسل الموثق بما لحق  
 بها عدم القول بالمحصل فان تم ذلك فهو والا فلهي عن الوضوء لا يشمله  
 وان كان المراد به مطلق التطهير من حدث او طائفا وان كان من الحدث  
 بقى شيء يذني التعرض له وهو ان المستعمل في الغسل القاسد هل يكون  
 مشمولا لتدابير المع او يختص بالمستعمل في الصحيح وفيه اشكال من صدق  
 استعماله في الغسل وعدم صحة سلبه منه وان لم يرتفع به الحدث لفساده  
 لان الصحة والفساد حكما، بان على الموضوع لمفسرهما قاله حاصل  
 وان لم يتم صحيحا لمقد شرط من شروط الصحة بعد فرض وفوته بقصد  
 الغسل فيصدق على الغسل من الجنابة في مكان مقصود مثلا من ماء  
 يغتسل به من الجنابة غاية الامر ان الغسل لم يقع مؤثرهما ولا اثره في  
 من رفع الحدث ومن انصرف ما يغتسل به من الجنابة الى خصوص لرفع  
 للحدث او محدد اطلاق له يشمل للفروض في جميع الأحوال وبكأن الماء



في النعم من جهة الاستعمال الصحيح المؤثر شرعاً في رفع الحدث وعليه فلو نهى المالك عن الاعتدال بمائه فتارة يكون الغرض منه الاستعمال بقصد رفع الحدث واخرى للنعم من رفع الحدث به والتوصل اليه باستعماله فيكون الموقوف له هو ارتجاع الحدث ، دون طابق الاستعمال فن كن النهي على النحو الاول لم يكن مؤثراً في انسلاخ القدرة على النهي لتتمكنه من الاستعمال بهذا العنوان بعد النهي كما كان متمكناً قبله غاية الامر انه يقع الاستعمال منه محرماً لا يترتب عليه اثر لكونه تصرفاً غير ماذون فيه من المالك بخلاف ما لو كان على النحو الثاني فانه بعد هذا النهي لا يتمكن من رفع الحدث به ويكون اثر النهي انسلاخ القدرة على الفعل للنهي عنه وان لم يكن النهي باقياً بعد ارتجاع القدرة عنه بنفس النهي فان النهي قد يكون بغرض الزجر عن الفعل واعداد الصارف في نفس الغير عن ارتكابه وقد يكون بغرض ارتجاع القدرة بالمرّة عن متعلقه بمجرد تعلقه بحيث لا يتمكن معه شرعاً بل عقلاً من اجباده وهذا غرض صحيح ربما يدعو الناهي الى النهي تحصيلاً لهذه الفائدة لان الغرض من النهي لا يتحصّر في احدث الزاجر النفساني من ارتكاب للنهي عنه بالاختيار بل قد يتعلق باخراجه عن تحت القدرة بنفس النهي للقطع عنه بعد التعلق لاجل ارتجاع القدرة بنفس تعلقه للامع عن بقاءه لاحتياجه في هذه المرتبة اليها كما يحتاج في حدوده اليها للقروض ثوبها فيه في المقام وذلك لان الفعل المؤثر في اثر مرغوب ربما يكون كذلك ولو مع النهي عنه كما لو نهى المالك او الشارع ازالة الخبث بمائه فن الارادة تحصل بالاستعمال وان وقع محرماً وربما يتوقف تأثيره على شرط يتمتع حصوله بذلك الشرط مع النهي عنه والفعل للمؤثر في رفع الحدث كذلك فاذا نهى المالك عن رفع الحدث به على ان يكون للكروه ارتجاع الحدث بمائه او نهى الشارع

ابتداء من رفع الحدث بناءً على احترام من لا يقن الله به حينئذ بمجرد تعلقه بما  
يكون مقدوراً قبله. يؤثر في انتفاء الغسل للأثر في رفع الحدث شرعاً وعقلاً  
بعد الله الذي لعدم التمكن من فعله قربة للماتمت وانقضاء شرط إباحة الماء.  
كما لو كان ذلك سبب تكويفي آخر يؤثر في خروج الغسل عن حيز القدرة  
فإنه الشارع أصالة أو تعاقباً في الماتمت سبب تكويفي يؤثر في أن لا يتمكن  
الملك من رفع الحدث بذلك للماء ابتداءً وإنما يمكن الله ما قبله لارتقاء  
القدرة تعلقه لأن للأثر في الانتفاع الذي هو نفس حدث التعلق الكافي  
في صحة القدرة على العمل قبله وما لا يتمكن منه شرعاً لا يتمكن منه عقلاً  
فما يقع من الاستعمال فهو لا يتم تاليه فتاة ولا يؤثر في أثر ولا يكون  
محرم كما في الوجه السابق لأن المحرم تماماً هو للأثر في رفع الحدث دون  
سائر الاستعمالات حينئذ لا يكون الماء الذي ارتسب به مع نهي الملك مما  
اغسل به من الخبز بعد النهي على أن العبارة برفع الحدث كما هو المفروض  
ومما ذكرنا يظهر بطلان وجه أنه إذا لم يصر مستعملاً فيصح فيرفع الحدث  
فإن النهي أثر في امتناع ارتقاء الحدث ولاجل ذلك لم يصر مستعملاً وعدم  
صيرورته كذلك لعدم التمكن من الغسل الصحيح الرفع للحدث لا يوجب  
الصحة وارتفاع الحدث لأنه إنما نشأ عن الفساد الناشئ عن عدم القدرة  
على ارتفاع الحدث وهو لازم عدم ارتقائه شرعاً وعقلاً فكيف يكون ارتفاعه  
لأمر له فعدم تحقق الاستعمال بدورنا تماماً مدار تحقق الارتفاع للحدث وعدمه وليس  
بدور الارتفاع وعدمه مدار تحقق الاستعمال وعدمه فإذا لم يرتفع الحدث لعدم  
القدرة على رفعه لم يصب غسلاً وإذا لم يصب لم يكن مستعملاً ولا سبيل  
إلى الرجوع بأنه إذا لم يكن مستعملاً فيصح وإذا صح فيرفع الحدث فيحرم  
ولا يصب وهكذا هذا آخر ما أردنا إرضاءه في هذه الرسالة والحمد لله أولاً وآخراً  
والصلاة على نبيه وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن اهم  
المسائل المتعلقة بالكر التي تسترعى التدقيق فيها من الوجهة النظرية والكلام  
فيها يقع في اربعة مباحث

### للبحث الاول

لا خلاف ظاهرا نصاً وفتوى في ان الماء الخثون الكبر لا ينجس  
بملاقت النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة بملاقتها والمشهور في مقداره  
مساحة ان يكون كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثه اشبار ونصف ووزنانه الف  
وما تارطل وعن الغنية دعوى الاجماع على هذا الوزن وعن صريح جماعة  
عدم الخلاف فيه ومستند الوزن رسالة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا  
عن ابي عبد الله قل الكبر من الماء الذي لا ينجسه شيء الا ان وما تارطل  
والمشهور ان الارطال هي العراقية وان الرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً ولا  
ينبغي التأمل في ان كلام الاصحاب في اللقائم ليس في تعيين ما هو المصطلح  
هند الشارع في لفظ الكبر اذ ليس من الالفاظ التي لها حقيقة شرعية كما  
يظهر احتمالها من صاحب الجواهر بل في المقدار العاصم من مفهومه الذي لم  
يلحق به وضع شرعي والاخبار وكلمات الاصحاب نظرة الى تعيين هذا  
للمقدار الخارجي لا تشخيص ما وضع له لفظ الكبر وعمدة مستند المشهور  
في تحديد الرطل بالعراق ان ابن ابي عمير ومشايجه من اهل العراق وهو يقول  
عن بعض اصحابنا وعرف السائل مقدم على عرف بلاد التكلم خصوصاً

إذا كان من الإمام العارف يعرف المخاطب مع عدم العلم بصوره منه وهو في المدينة واطلاق الرطل على العراقي لا قرينة في رواية الكوفي النسب به عن أبي عبد الله قل فيها قلت وكما يسمى الماء فقال ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت له أي الأبطال قبل الرطل مكيل العراقي حيث أطلق الرطل وأراد به العراقي قل سؤل السائل ولولا سؤله لاعتد على الإطلاق وعلى أي حال قالهم ليس الخوض في هذه الجهة وإنما ذلك معرفة للرجوع عند الشك من حيث المفهوم والمصدق

فقول إن كان الشك في الكرية مفهوماً فالأصل يقتضي الطهارة وعدم الانهال باللاقات لأن ما دل بعمومه على طهارة الماء وعدم نجاسته باللاقات النجاسة إلا مع التغيير كتوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه وقوله كما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ وشرب ونحو ذلك يقتضي طهارة كل ماء وعدم نجاسته باللاقات النجاسة إلا ما علم خروج وقام الدليل على نجاسته بمجرد اللقات وفي ما عداه يتمسك في حكمه عموم العام فلا بد من ملاحظة أن ما خرج يتينا بمفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء لو كان له مفهوم أي مقدار وما عداه حكمة ثابتة بدلالة العام لأن التخصيص بمخصص منفصل لا يعطى عنواناً للعام وليس الموضوع في الدليل العام إلا قسم لا للعنوان عنوان الكثير أو الكثر حتى لا ينفذ في ثبات حكم الماء مع الشك في كبريته للشبهة في المفهوم فدهوى إن الكثير أخذ جزءاً من موضوع العام إن كانت بلاضافة قسم المخصص المنفصل فمساها واضح وإن كانت بلاضافة دليل آخر أخذ منه الكثير أو الكثر عنواناً كما في قوله في الماء الذي دخلته الدجاجة أو أوطئة للعذرة لا تشرب منه ولا تتوضأ إلا إذا كان كثيراً فاعتبار

هذا العنوان في المستثنى لا يوجب اعتباره في موضوع دليل آخر لم يعتبر فيه ذلك واما نفس هذا الدليل الذي اعتبر فيه هذا العنوان في المستثنى فلا ينفع بعد الاجمال في مفهومه وعدم معلوميته بمحدوده وقيوده واجمال هذا الدليل لا يسرى الى دليل اخر مبين فيؤخذ بموموه ويحكم بطهارة كل ما. الا ما علم نجاسته بمجرد الملاقات من الدليل كفهوم الخبرين للتقدمين وغيره مما يدل على انفعال غير السكر بملاقات النجاسة ومن هنا يظهر انه لا وجه له لاجل الاصل هو لافعال نظرا الى ان استفاد من بعض العمومات سببية الملاقات للنجاسة وامانية الكر عنها فاذا شك في حصول الكربة من جهة الشك في المفهوم وقد احرز الملاقات كان الماء محكوما بالنجاسة لانه انما يتم لو لم يكن هناك عموم اخر لم يؤخذ الكر او الكثير عنوانا في موضوعه والا كان مقتضيا طهارة للماء لان الفرض عدم اعتبار عنوان فيه حتى لا ينفع في اثبات حكم الماء مع الشك فيه من جهة للمفهوم وبمجرد حمل العام على الخاص لا يقتضي ذلك لانه انما يحمل عليه في ما كانت الخاص دليلا عليه ووجهة فعلية على حكمه وفي ما لا يكون دليلا عليه يترتب عليه حكم العام بحسب ظهوره المنفصل الذي يمنع عن العمل به ظهور الخاص لقوته على ظهور العام في ما يكون دليلا عليه فعلا لان ظهور الخاص لا يرفع ظهور العام راسا وانما يمنع عن الركون اليه في ترتيب حكم العام على الافراد التي شملها دليل الخاص وكان دليلا عليه بظهوره والظهور للمنفصل الثابت للعام باق على حاله فيرفع اليد عن العمل به بمقدار وجود ما يمنع وهي الافراد التي دل الخاص على حكمها ولم خروجها عن حكم العام وما شك في اندراجها تحت الخاص ليس الخاص دليلا على حكمه فيأخذه الظهور للمنفصل الثابت للعام

لعدم مزاحة دليل الخاص في الافراد للشكوك من جهة الشبهة في المفهوم  
و بمجرد اتحاد موضوع العام والخاص لا يقتضي ثبوت عنوان للعام فيصير  
اجال الخاص اليه بعد اتصاف ظهور العام وصم اخذ العنوان قيدا في الموضوع  
من غير فرق بين مخالفة حكم الخاص لحكم العام كما في مفهوم قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرم لم ينبجسه شيء . وموافقته له كما في قوله الا ان يكون كثيرا فقدر  
كرم من الماء وقوله الا ان يكون حوضا كبيرا يستقي منه فان تخصيص  
قوله خلق الله الماء طهورا لا ينبجسه شيء بما اذا كان كثيرا فقدر كرا او  
حوضا كبيرا يستقي منه او عدم كونه كرا الذي هو مفهوم الخبر المتقدم  
لا يوجب صيرورة الماء للموضوع في قوله خلق الله الماء طهورا معناه ناعنوان  
الكثير او الكرم حتى يكون الاحمال في الكرم في جانب الخاص كيبسة او  
كيفية ساريا الى موضوع العام للتفصل وهو العام حجة ولا معنى للرجوع  
الى العام المخصص بذلك الخاص للتصل المحمل وقد عرفت عدم منافات  
ذلك مع قضية حل العام على الخاص اذ ليس معناه رهم اليد منه الا في  
ما علم اندراجها في موضوعه بمجرد قيام الدليل الخاص على حكم حجة من  
الافراد بل ما لم يعلم اندراجها في موضوع الخاص بلحق الافراد للعلوم اندراجها  
في موضوع العام هذا اذا كان الشك في مفهوم الكرم كية او كيفية من جهة  
الجهول باعتبار اجتماعه وتساوي سطوحه وعدمها واما مع الشك في الصدق  
فان كانت هناك حالة سابقة معلومة كما اذا كان الماء قليلا قطعاً ثم شك في  
بقائه على القلة وعدمه فاستصحاب القلة جار اذا ساعد العرف على انخفاض  
وحدة الموضوع وحكمهم بان هذا الماء كان قليلا سابقا وشك حالا في بقائه على  
القلة وعدمه والا لم يجز لوضوح اختلاف الموضوع المتسبب وعدمه في جريان  
الاستصحاب وان لم يكن هناك حالة سابقة معلومة كما اذا وجد الماء دفعة

واحدة او وجد تدريجا ولكن اختلفت حالاته بحسب الكربة والقلّة ولم يعلم  
السابق فرجا بوجه حريان الاصل فيه ووجه فاسدة كاستصهاب عدم وجود  
السكر في هذا المكان فثبت عليه عدم كربة الماء الوجود بناء على اعتبار الاصول  
للثبته واصالة عدم ثبوت الحكم الخاص للفرد المشكوك اندراجة تحته فيثبت له  
حكم العام لكفاية عدم ثبوت حكم الخاص له في ثبوت حكم اعم له او الرجوع الى  
قاعدة للمتضى والمانع فان عنوان المخصص كالكثير والسكر ونحوهما من قبيل  
للمانع وعنوان العام من قبيل المتضى فاذا شك في تحقق المانع فالاصل عدمه  
وفساد هذه الوجوه واضح طى للتأمل مع عدم موافقته لذائق من وجه  
الرجوع الى العمومات بها واعترف بالاشكال فيها كشيخنا الانصاري قدس  
سره ميث انه لا يرى حجية الاصول للثبته بل من يقول بحجية الاصل  
للاثبت لا يقول بحجية مثل هذا الاصل والحكم بعدم للمانع بمجرد الشك  
فيه من دون ان يكون له حالة سابقة كما هو المفروض في المقام نسكا بقاعدة  
المتضى والمانع مع ان الشك في المقام في مانعية للموجود لا في وجود للمانع  
وان كان الشك في مانعية الموجود يرجع دائما الى الشك في وجود المانع نعم  
يمكن نفي الكربة بالاصل اذا لم يكن هناك حالة سابقة باصالة عدم تحقق  
الاتصاف بينه وبين الكربة فيدخل في الاستثنى منه بعد كونه بلا عنوان  
كما هو الحال في كل مورد لم يؤخذ في الاستثنى منه عنوان كما لو احرز عدم  
التخلّف في الشرط المشكوك مخالفة للكتاب باصالة عدم تحقق المخالفة بينه  
وبين الكتاب ولا حاجة الى اثبات عدم كربة هذا الماء الموجود ومما ذكر  
ظهر حال الشبهة الموضوعية والحكمية في مسألة السكر جميعا حيث تبين مما مر  
ان الشبهة ان كانت في المصداق يرجع الى اصالة القلة او الكثرة ان كانت  
اعديهما معلومة وان لا فان لم تكن هناك حالة سابقة صلا رجوعنا الى اصالة

عدم الاتصاف بالكربة فيحكم بالاعتزاز وان جهات الحلة السابقة لتبادل الذلة والكثرة رجعا الى قاعدة الطهارة وان كانت في التهور للشك في اصل الكربة كما اوكيها رجعا الى عموم خلق الله الماء طهورا ونحوه ثم انه لا بد ان يعلم انه في ما حكم بطهارة الماء بقاعده الطهارة واستصحابها لا يترتب ما لا يكره والكثير من الاحكام والاثار فاذا اعتبر في غير الكربة وروده على المعاملة بحكم بطهارة التنجس لو وضع في المشكوك كرتبه بل استصحاب الجاسة فيه جارم استصحاب الطهارة في الماء وايس ذلك من جهة ان القلة والكثرة امران وجوديان لم يجرز احدهما فيحكم بطهارته وعدم تطهيره للجس اذا وضع فيه كما يوضع في الكربة والحارى بل لا بد من ذلك وان كانت القلة امرا عدميا باعتبار فصلها لان تلك الاحكام انما هي للكثير فلا يترتب الا بعد اعزاز موضوعها نعم يمكن ترتيبها لو ادرزنا الملازمة من الخارج بين طهارة هذا الماء المشكوك كرتبه وبين كرتبه شرعا على معنى ترتب ما للكربة الخارجية من الاحكام والاثار شرعا. ومومات ادلة الطهارة لان الدليل على احد التلازمين دليل على الآخر ولا محذور في الاثبات بها الا بما من الامارات ولا يفرق بين مشتها وغير مشتها فترتب تلك الاحكام كما لو ادرزنا الكربة بامارة مستقنة (المبحث الثاني) في اعتبار الاجتماع والقياس في السطوح وعدم اعتبارها مغلطة او في الجملة وقد اضطررت كلمات الاصحاب في هذا المقام ومذهب الكلام فيه ان الذي عليه مدار الاعتزاز هو ظهور ما دل على عدم افعال الكربة بالالاقات فلا بد من النظر في ظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرتم ينجسه شيء والكلام في الصفريات الخارجية مثل القدير بن المتواصلين بساقية ومثل مادة الحمام وصور اختلاف الجارى بحسب التسليم والانحدار والوقف بحسب العرف



والسفل انما ياتي بعد الترافخ عما هو مفاد دليل اعتبار الكربة ومعه لا يهيمس  
 مر رعاية الدقة في انطباق ما هو للمفاد على المصاديق الخارجيه ولا يعتق الى  
 حكم العرف بالوحدة او التعدد فيها وان اتبنا نظرم في تحصيل ما هو للتفاهم  
 من الدليل فيحكم بالطهارة والكربة اذا اندرج للمصدق في موضوع الدليل  
 بالدقة العناية وان حكم العرف جزوا بالتعدد وانهما منفصلا لان لارط  
 لاحدهما بالآخر ولا يحكم بهما مع عدم الاندراج والانطباق وان حكم  
 جزوا بالوحدة وهواة الصورة المفروضة مع ما اذا كان للاء مجتمعا في وهاء  
 واحد فان استفيد من الدليل ان المناط في الكربة اتصال للياه بعضها مع  
 بعض على نحو لا يكون بين اجزائها فرقة وتخلل كان مثل الفديرين  
 للتواصلين بساقية وان كانت في اقصى الضيق كرا حقيقة وحكم العرف  
 بتعددتها واستقلال كل منها عن الآخر غير ضائر لان للرعى في الانطباق  
 هو الدقة ونظر العرف متبع في تحصيل ما ينطق دقة لا في تطبيق ما يتحصل  
 عرفا وهكذا الحال في مختلف السطوح بجميع اقسامه فان حكم العرف في ما  
 كان ايس هو للتلاك وفي الم يكن او كان على اختلاف غير ضائر في ترتيب  
 الحكم الذي تضمنه الدليل وان استفيد منه الاحالة الى ما حكم العرف  
 بوحده لزم الرجوع الى موارد حكم العرف بالوحدة ولزم احراز الواحد العرفي  
 ومعه لا حاجة الى البرهان كما جسمه شيخنا المرتضى قدس سره على وحدة  
 للاء مع الاتصال بساقية ونحوها بان احد للآئين مع اتصال بعض اجزائه  
 ببعض اجزاء الاخر متصل كل منهما بجميع اجزائه بالآخر بجميع اجزائه لان  
 كل جزء من اجزاء للآئين متصل بالآخر فاذا فرض اتصال بعض اجزاء  
 احدهما مع بعض اجزاء للاء الاخر اتصت الاجزاء بعضها ببعض وصار  
 للآئين ماء واحداً لان لا تعد مع للتعدد متعدد فان العرف حينئذ ان لم يحكم

بوحدة للمئين لم ينفع هذا البرهان وان حكم بها لم يحتج اليه بل لو كان  
 مقتضى البرهان خلاف ما حكم به العرف اخذنا حينئذ بحكم العرف  
 لان المناط في الوحدة شرعا نظر العرف لا نظر الدقة فلرجوع الى حكمهم  
 بالوحدة وتشخيص موارد الوحدة العرفية منسدا للحكم بالسكربة منى على  
 اثبات صغري وهي وحدة المئين عرفا وكبرى وهي ان المناط في السكربة  
 شرعا نظر العرف فان حكموا بالوحدة او التعدد فلا اشكال والا رجعتنا كما  
 بينا الى عمومات عدم الاعتقاد نعم ولو كن المناط ذلك لم نأب عن الوحدة  
 في جملة من الموارد كالمئين للتصلبين بساقية وسبعة والياه الحموسة في الحياض  
 المفعول بينها بجائظ مع اتصال اطلى الماء والمحوس في اناه مختلف سطوحه  
 بالعلو والنيل بحسب وضعه وهكذا الجارى مع الاختلاف ونحوه كوارد  
 حكمهم بالوحدة جزما من غير هذه الجهة كاختلاف الماء من جهة الاختلاف  
 في الصنف او في الصفة فان الاختلاف في مثل هذه الامور لا يضر في الوحدة  
 بنظرهم قطعا كما لا يضر دقة والذي يعطيه التأمل في ادلة اعتبار الكر عدم  
 اعتبار تساوي السطوح والاجتماع في محل واحد بل المناط بلوغ الماء كما الى  
 المقدار المخصوص على ان يكون قطعة واحدة لا اتصال بين اجزائه بحيث  
 يكون اضافة بعض القطعات الى بعض اضافة مائين في وعائين منفصلين لا  
 حلقة بينهما بوجه لظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء في ان  
 الضابطة في انفعال الماء بملاقت النجاسة وعدم انفعاله بها بلوغ القطعة منه الى  
 هذا الحد وعدمه فجميع الياه ما ينعمل منها بالملاقت وما لا ينعمل بجمع  
 اقسامها واصنافها من الواقف والجارى .تساوي السطوح منها ومختلفها بالعلو  
 والسفل والتحصين والانحدار مندرجا في هذه الصائفة الكلية وهي ان  
 داخل في للنطوق وداخلة في للفهوم اذ من الواضح ان الموضوع في السطوح  
 والفهوم واحد ابدا وللوضوع هو الماء وقد فهمت انفعال الملاقت وعدمه

الى كرا لا ينفعل و غير كرا ينفعل فاذا كان للمحوظ في الموضوع في جانب المنطوق الماء الواحد الم. في الذي تساوت سطوحه كان ذلك هو الموضوع لاحتمال في جانب للفهوم فلازم ذلك حينئذ اعتبار تساوى السطوح في القليل اذا فرض عدم بلوغ المائين المختلفين بالسطح كرا او الغديرين المتواصلين بساوية في ما اذا كانا على نحو لا يحكم العرف بوحدهما او يحكم باتصالهما من جهة الساقية او بلحاظ تعدد المحل وان كان المحل واحدا دقة بلحاظ الاتصال الحاصل بساقية او الجارية اذا كان على نحو التزيم في صورة عدم الكرية لزم عدم الحكم بالجماعة بالملاقات فتكون هذه الاقسام شقا ثالثا خارجا عن المنطوق والفقير معا فلا بد حينئذ لجماعة القليل من الواقف اذا كان مختلف السطوح مطلنا ونجاسة خصوص السافل من الجاري اذا كان بنحو التزيم دون العلي للاجماع على عدم اتعاله بملاقات السافل من التماس دليل اخر غير ما دل على اعتبار الكرية في عدم الاتعمال وهو كما ترى فان حكم جميع الاقسام مستفاد منه والسر في ذلك ان الظاهر من قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لم ينجمه شيء هو الحكم بالاتعمال وعدمه مع الكرية وعدمها على القطعة الواحدة من الماء ماى شكل كانت وبأى صورة تصورت فمعناه ان القطعة المتصلة من الماء ان كانت الة قدر كرا لم تنفصل بالملاقات ولا اتعملت فالقطعة التي كان مجموعها كرا لا ينفعل سواء كانت واحدة عرفا كالماء المحبوس في الحياض والغديرين المتواصلين اذا كان توصلهما على نحو لا يضر تعدد المحل بوحدهما عرفا ولم تكن متعددة لاختلاف في السطوح او لضيق في الساقية على نحو لا يخرج عن الاتصال العرفي . او بالعلو على التزيم او الانحدار في الجاري وان قلنا بحكم العرف بالتمدد في مثل هذه الصور وما لا يكون كرا . ينزل في جميع هذه الازام لان للدر

على بلوغ القطعة المتصلة من الماء هذا اللبغ فالغديران المتواصلان بسافية اذا  
 كان مجموعها كراً لا يفعل سواء اعتدل للآذن او اختلفا فيقتوى كل من العالي  
 والسافل بالآخر ولا وجه للحكم بنجاسة الاعلى لو قصص عن الكركا من  
 العلامة في التذكرة وتبعه غيره على ذلك فان صورة اختلاف السطح وعده  
 اعتدال للآبين ان كانت خارجة من منطوق دليل الكركازم خروجها من  
 المفهوم ايضا لو فرض قصانها من الكرك مع انه لا معنى بمبند للحكم  
 بتقوى الاسفل بالاعلى كما ذكره الفاضل فحكم الوحدة من جهة الاحتجاج  
 والتساوى في السطوح حسب ظهور الدليل حكم سائر الوحدات التي  
 عرفت عدم الاعتبار بها قطعا ومع الشك في اعتبار الوحدة من هذه الجهة  
 فالمرجح ما تقدم نعم لا مجال للحكم بعدم الاعمال مع التعدد والاقعال  
 الحسي وان اتصل المائتان بثمة لا يكاد يلتفت الى الاتصال تلك المرتبة  
 كما لو فرض الاتصال ثمة ضيقة جدا ووسيلة ولكن سدت بخرقه بحيث  
 يتصل المائتان بالمرابية من تلك الخرقه واشباه ذلك من الموارد التي لا يكون  
 هناك اتصال معتبر فان بلوغ المجموع كرا لا يفهم في عدم تقعال الملاقى منها  
 سواء تساوت سطوحهما او اختلفت لان المدار كما عرفت على ملاقات القطعة  
 للتسلة من الماء عرفا للنجاسة فلا يفعل اذا كان كرا ويفعل اذا لم يكن  
 كذلك فان كان الماء متظاهرا بالتعدد والاتصال ، وعى حكم الطهارة والنجاسة  
 في كل منهما في حدود ذاته كالولم يكن معه غيره اخر فان قصص كلاهما من  
 الكرك او بلغ المجموع كرا اذا اصاب احدهما النجاسة نحس باللاقات ولا ينجس  
 الآخر بلاقات هذا الماء ، وان كان الاتصال بهذه المرتبة موجودا بينهما والا  
 لزم الحكم بنجاسة جميع الثوب او البدن مع كون الماء منتشرا عليه باصا  
 النجاسة ببعض مواضعه لوجود مثل هذا الاتصال في اجزاء الماء فلدار في جميع

الموارد هو ما ذكرنا من الاتصال العرفي وان توقف العرف في الحكم بالوحدة لان الاتصال غير الوحدة نعم قام الاجماع على طهارة العالي من الجاري على نحو التسليم مع عدم بلوغهما كراً وبذلك خرجنا عن الضابطة المذكورة والا فصور الاختلاف بحسب الاجتماع وتساوي السطوح واختلافها بالعلو والسفل في الواقف والجاري لا عن مادة متساوية مناطاً بلوغها الكربة وعدمه لكان ظهور دليل الكربة في ذلك فتبصر

المبحث الثالث في حكم للتغير لا اشكال ولا خلاف في ان زوال التغير لا يوجب طهارة القليل لان نجاسته مسببة عن الملاقات لا عن التغير وتأثيره في التنجيس عند حصوله ليس من جهة نفسه بل من جهة تحقق الملاقات فحصوله وعدمه بيان في السببية للتنجيس بهـ تتحقق الملاقات فارتقاه لا يؤثر في الطهارة اذا لم يكن هو السبب في التنجيس كي يكون ارتقاه منشأً لاحتمال هود الطهارة والسبب وهو الملاقات قد حصل ولا يقبل الزوال والارتفاع وانما الاشكال والخلاف في الجب زواله اذ الطهارة في الكربة الى المشهور عدم طهارته بزواله من قبل نفسه ولا بتصديق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه تزيله من دون اتصاله بماء متصم او امتزاجه به والذي يساعد عليه ظاهر ادلة السبب هو الطهارة لظهور قوله في صحيفة حرز كلاً غلب الماء ربح الحيفة فتوضاً واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تنوضاً ولا تشرّب في اناء النجاسة على نملة التغير لظهور كلاً في العموم الزماني الدال على دوران الطهارة مدار الغلبة ايما تحققت فيشمل صورة سبق مغلوية الماء ولا اختصاص له كغيره بالغلبة الابتدائية لا في جانب الماء ولا في جانب النجاسة كما ادعاه بعض مشايخنا قدس سره

نعم لو كان المراد من كمال العموم بحسب الافراد امكن دعوى عدم شموله  
لما اذا كان غالباً بعد ان كان مغلوباً ولكنه كما ترى خلاف ظاهر كلمة كمال  
لان الظاهر من قولك كلما دخل زيد دارى فاعطه درهما هو العموم بحسب  
الاحوال والاوقات لا العموم بحسب افراد مدخول مع السكوت من  
الاحوال مع ان لازم الاختصاص بالغلبة الابتدائية عدم الحكم بنجاسة الماء  
لو كان الماء غالباً على النجاسة ثم غلبت النجاسة على الماء كما لو فرض وجود  
النجاسة في الكرم مدة طويلة كان الماء غلباً عليها في تلك المدة ثم ضمنت  
قهرية للماء الى ان ظهر التغيير فيه باوصاف تلك النجاسة وغلبت عليه لان  
هذه الغلبة مسبوقة بقلية الماء عليها ومثله في الدلالة قوله لا بأس اذا غلب  
لون الماء لون البول فتوضاً واشرب ونحوه الخبر الآخر فان نفى الناس في  
ظرف غلبة الماء دليل على طهارة الماء الغالب والفروض غلبة الماء على النجاسة  
ويؤيد ارادة مطلق الغلبة سؤال السائل عن الماء الذي يمال فيه فان المقصود  
منه هو معرفة حكم الماء طهارة ونجاسة اذا كان معرضاً لوقوع البول فيه من غير نظر  
الى سبق الغلبة او لحوقها والامام جعل الضابطة لاحكامين غلبة الماء وغلبة النجاسة  
من غير فرق بين الصورتين وتوهم ان الغلبة لا تصح اذا زال التغيير بنفسه  
وانما هو راجع الى ضعف النجاسة وانتفاء قهريتها على الماء مدفوع بان  
المقصود من الغلبة عدم ظهور النجاسة فيه آثارها وصرافها ولذا لو فرض ما عدا  
تصفيق الرياح من ظهور التغيير في الماء كان الماء طاهراً لذاته على النجاسة  
وان لم يكن بنفسه لولا مساعدة الرياح قهراً على النجاسة ويتضح صدق  
ما ادعينا من شمول تلك الاخبار لصورة سبق المغلوبة حسن انشاء هذا  
الكلام ابتداء في مورد سبق المغلوبة بقوله كلما غلب الماء ربح الجففة  
فتوضاً واشرب وقوله اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً ولبت شعري

اي فارق بين قوله في ذيل صحيحة حرير اذا تغير الماء، وتغير الطعم فلا تنوضاً ولا تشرب حتى انه يستدل به على نجاسة الماء لو غلبت النجاسة عليه بعد ما كان بنفسه غالباً بمدة طويلة او غلب عليها ماء معتصم اخر في ما اذا كان الماء مغلوباً للنجاسة وامتزج بماء معتصم اخر فغلب على النجاسة ثم غلبت النجاسة عليه ثانياً وبين قوله كلما غلب الماء ربح الحيفة فتوضاً واشرب وقوله لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول حتى لا يستدل به على تأثير غلبة الماء في الطهارة اذا كانت مسوقة بالمغلوية مع ان صورة القضيتين واحدة بل صدر الخبر في صحيحة حرير اظهر في العموم بحسب الاوقات والاحوال من ذيله لا مكان دعوى عدم ظهوره في الاطلاق بل هو بنحو القضية المهمة فاذا سلم عمومها للغلبة الغير الابتدائية لوضوح ان الحكم بالنجاسة فيها مستند الى اطلاق ذلك لا الى دليل خاص اخر فلا يحيص عن الالتزام بعموم الصدر بعد كون سياق القضيتين فيهما واحداً ويستفاد من مجموع الصدر والذيل حينئذ ان المناط في التغير الموجب للنجاسة هو بروز أثر النجاسة في الماء وتدور النجاسة والاطهارة مدار بروزه وظهوره فاذا ارتفع الأثر بنفسه او بملاج طهر الماء فكلاً برزنجيس وكلاً اختفى طهر وان اختلف الماء الواحد الكرم في الازمنة ببروز أثر النجاسة واختفائه وتراكت عليه هاتان الحالتان تعدد الازمنة وبدل على الطهارة ايضاً عموم قوله اذا بلغ الماء قدر كرام يحمل خبثاً بناء على ان الخرج منه صورة التغير الفعلي فيبقى الباقي تحت العموم او يفرض نصف كرمزال تغيرها فامتزجاً وثبت الحكم في غير هذه الصورة بالاجماع على عدم الفصل وقوله في صحيحة ابن بزيع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم نظراً الى ظهور ذلك في كون ذهاب الريح وطيب الطعم علة غائبة سواء قلنا بظهور حتى في التعليل او في الانتهاء اذا للفضود

على الثاني ايضاً هو الانتهاء الى حصول هذه الثمرة المطلوبة في النزح ولا  
 وجه حينئذ لتخصيصها بما يحصل من الامتزاج بالماء الجديد الخارج بسبب  
 النزح كما ادعاه بعض مشايخنا لانه كما مر موارد استعمال مثل هذه الكلمة  
 اذا دخلت على الغاية الغير المقيدة بحصولها عما قبلها بل لو فرض التمسك  
 بالتمديد لم يؤخذ به وكانت خصوصية الحصول من السبب المذكور ملغاة  
 في امثال هذه الموارد التي يقطع بعدم اعتبار الخصوصية فيها ولا يتوهم دلالة  
 قوله لان له مادة على اعتبار الخصوصية اذ بعد تسليم ظهوره في رجوعه الى  
 الجملة الاخيرة فانما هو دالة لترتب ذهاب الریح وطيب الطعم على النزح  
 ولا يدل على ان خصوصية الامتزاج بالماء الجديد لها مدخل في اعتبار  
 الذهاب والطيب نعم لو لم يتم ما قدمناه من الادلة كان استصحاب البجاسة  
 جارياً ولا وجه للاشكال فيه بعدم احراز بقاء الموضوع لان التغير في نظر  
 العرف من الحالات والموضوع هو الماء والالم يـ لم استصحاب حكمي  
 من هذا الاشكال كما حرر في محله . ﴿ البحث الرابع ﴾ في  
 الماء القليل الجس التمسك كراً والشهور انه لا يطهر بانه  
 كذلك استناداً الى اصالة بقاء البجاسة ولا وجه لهامع عموم ما دل على  
 ان الماء اذا بلغ كراماً يحمل خبثاً ودعوى ان الجملة الفعلية تدل على التجدد  
 والحدوث فنقد قوله لم يحمل خبثاً عدم تجدد حمل الخبث وحدونه لا يفي  
 بقاء الخبث السابق على الكرية مدفوعة بما كان دعوى ان التجدد المنفاد  
 منها انما يلاحظ بالاضافة الى النسبة بما هي عليه من بني او اثبات لان التجدد  
 يلاحظ كيفية في النسبة ليتوجه المنى في الحقيقة الى خصوصية التجدد وليس  
 مفاد القضية المذكورة انه لا يتجدد فيه الحمل ليكون اجنبياً عن جهة البقاء  
 كما فهمه بعض مشايخنا بل مفادها ثبوت التجدد للنسبة المتطورة بطور



الذي ورجعه الى تجدد دم الحمل او حدونه عند بلوغ الماء الى درجة الكربة  
وكيف يق بين تجدد الذي وفي التجدد وما لا يفيد في نفي بقاء الحمل هو الثاني  
والثالث فاد من الجملة الفعالية هو الاول وهو ينفي بقاء الحمل السابق لان حدوث  
صفة عدم الحاملية ينافي بقاء الحاملية السابقة واما ما دل على افعال الماء  
القليل بملاقات النجاسة فعلايته عموم لا بد من ملاحظة اظهرية دليله في شموله  
لمثل هذا الماء حتى يرفع اليد عن عموم ما ذكر به واظهرية مثل قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرم ينجسه شيء بحسب الفهوه في شموله للمقام عن قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرم يحمل نجسا في شموله له مجموع اشد المنع لان الدلالة بالمنطوق  
اقوى من الدلالة بالمفهوم مع امكان منع شمول النجس في جانب المفهوم للقليل  
اللتعم بالفتح واما يشمل غير المقام من نجس او متنجس اللهم الا ان يعارض  
بمنع ظهور الخبر المتقدم باطلاقه في شموله لمثل هذا الماء بل القدر المتين منه  
هو الماء الطاهر لكن يبقى حينئذ قاعدة الطهارة محكمة مع ان منع شموله للماء  
النجس ليس كمنع شمول الفهوه في الوضوح بل يمكن دهور شموله مع نجاسة  
اللتعم بالكسر ولا يعارضه المفهوم هنا لفرض نجاسة التعم نعم ربما يعارض  
بما يقوم صلوحه للمارضة مما دل على المهي من الاعتسال بما يجتمع من  
غسالة الحمام الذي يغتسل فيه اليهود والنصارى واولاد الزنا ومن هو شر  
منهم ولكنه اجنبي عما نحن بصدده فان غاية ما يدل عليه عدم جواز  
الاعتسال بمثل هذا الماء وهو لا يلزم النجاسة والمهم طهارة الماء وان لم ينفع  
في رفع الحدث مع ان الشيخ الحر عـ هذا الخبر في باب كراهة الاعتسال  
بالمياه المجتمعة من غسالة الحمام وعلى كل حال لا ينهض باثبات النجاسة ويؤيد  
ذلك ما في بعض الاحبار من ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة ايام الكاشف  
عن ان النجاسة فيه بمعنى اخر لا ينافي ثبوت الطهارة الشرعية المقصودة

في المقام واما سيرة المسلمين على الاحتباب فبينة على الاحتياط الذي لا ينكر حسنه ولا تنفع في اثبات النجاسة واما رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر فالقصد منها اثبات ما هو الخاصة الى يمتاز الماء بها عن غيره وهو تطهيره للغير وعدم تطهير الغير اياه لاعدم تطهير الماء بشيء حتى يكون احراج الماء المعتصر وللمتزج تخصيصا مع ان المذموم هنا ليس تطهير الماء المذموم بالفتح بالتميم بالكسر بل اندراج في موضوع الماء المعتصر بلوغه كرا وان حصلت الكرية بغير الماء كما اذا قص الماء عن السكر بقليل فتم طين او بل وان كان بين النجاسة مع الاستهلاك في الجميع وعدم التغير في الماء بوجه فالرواية اجنبية عما ندعيه واستبعاد صيرورة الماء طاهرا بتتيميم النجس كرا بالطاهر او بالنجس ليس باولى من استبعاد مدافعة الماء الكر الطاهر من النجاسة الحبيطة به بجميع اطرافه فان كان قوته في دفع هذه النجاسة غير مستعدة فلا مجال لاستبعاد رفع الكر النجاسة الثابتة قبل الكرية وان كان الدفع اهون من الرفع فانه كثيرا ما يكون الدائم رافعا ايضا فلا غضاضة في الالتزام بطهارة التميم كرا بالطاهر بل بالنجس بل الالتزام في الثاني اولى واسهل لعله دليل الطهارة عما ذكر من بعض المعارضات التي عرفت حالها فان تخصيص الماء بالطاهر اودعوى ان المراد من لا يعمل خبثا هو ما في رواية اخرى انه لم ينجسه شيء كما فسره به بعضهم مما لا وجه له كضعف وهم معارضة الخبر المتقدم بقوله سبحانه الله كيف يطهر من غير ماء فان للاراد الاستعجاب من طهارة غير نلأ بغير ماء وهو اجنبي عن المورد فالحكم بالطهارة لا يعارضه شيء مما مر بعد عموم الخبر وان ساعدنا على ان الجملة التمهلية التمهلية بقيد نفى الحدوث والتجدد نظرا الى ان الاستعداد منها ونما يساوقها ان الكرية توجب قوة في الماء به لا تنبيل خبثا فيرفع الخبث للوجود ويدفع الخبث المتوجه اذا يست

القوة التي يحتاج اليها في رفع الخبث سيما اذا فرض قلته بحيث كان في اول درجة الوحد والتأثير في التنجيس بازيد مما يحتاج اليه في دفع الخبث الكثير المحيط بالكر فاذا كان له هذه المرتبة من القوة في دفع مثل هذا الخبث كفت في رفع الخبث السابق ورمما يستدل على الطهارة بما ادعاه الصيد من الاجماع على طهارة ما علم وقوع النجاسة فيه و بلوغه كرا الكن شك في سبق الكرية على النجاسة ولحوقها بها نظرا الى ان الحكم بالطهارة مطلقا مع احتمال تأخر الكرية لا يتم الا مع طهارة المتعم كرا وانت خير بان قيام الاجماع على الطهارة فيه لو كان الوجه فيه خصوص ما ذكر لم يجتمع مع ذهاب للشهور الى النجاسة الا ان يكون ذلك حكما تعديدا محضا في خصوص للورد وهو بعيد في الغاية فلا بد ان يكون المستند فيه عندهم امرا اخر غير ما ذكر وان لم يكن معلوما لنا فلا يصلح مثل هذا الاجماع للتمسك به في اثبات الطهارة في المقام من جهة التتميم والظاهر كما تظن به بعضهم ان الوجه فيه هو استصحاب طهارة الماء الشخصي الذي يشار اليه المشكوك بلوغه الكرية عند ملاقاته للنجاسة ودعوى انه لا يكون مسبوقا بالطهارة وانما المسبوق بها المردد بين السكر والقليل واصالة الطهارة محكومة باصالة القلة مدفوعة بان كل جزء فرضي من هذا الماء الشخصي مسبوق بالطهارة لان المفروض طهارة الماء خلفه وانما عرض عليه النجاسة بسبب ملاقاته للنجاسة فكل جزء من اجزاء هذا الماء الواحد الكر فعلا كان طاهرا في حال الاتصال قطعيا وشككنا في نجاسته مع اتصاله بما يكون معه كرا لاحتمال وقوع النجاسة قبيل الاتصال فتستصحب الطهارة السابقة للملونة للماء قبل بلوغه كرا وليس حال الاتصال والاتصال دخليين في الطهارة وانما هي قائمة بذات الماء وهو بكل جزء منه باق في الطهارة وشك في كون ملاقات النجاسة على نحو تكون معه مؤثرة في

التنجيس كان وقعت قبل الاتصال بما يبلغ معه كرا او وقعت في حال الاتصال به فلا تكون مؤثرة فيه فالعلم انما تطلق بطهارة هذا الجزئ الخارجى الشخص بجميع اجزائه وذراته في حال الاتصال عما يكون المجموع معه معتمدا عن تأثير المجامدة من جهة الجهل بوقت وقوعها المخيب-ل هو في تأثيرها بحسب الاتصال والاتصال فتستصح الطهارة المعلومة في هذا الموضوع المحفوظ وحدته بنحو الدقة العقلية ولا وجه معه للرجوع الى قاعدة الطهارة بلحاظ تعارض اصالة عدم الكربة قبل الملاقات واصالة عدم الملاقات قبل الكربة بعد حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها هذا اخر ما اردنا ابراده في هذه الرسالة والحمد لله اولا واخرا .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلوة على من اصطفاه وعلى اله وصحبه و بعد فهذه رسالة خصصت للبحث فيها بالكلام عن موضوع الحيض وحدوده بحسب السن ابتداء وانتهاء وصفاته واحكامه ومميزاته عن الاستحاضة والمذرة والقرحة لانها هي النقاط الاساسية في مسائل الحيض مستعينا بالله وهو حسي ونعم الوكيل والبحث يقع عليه في فصول ستة :

﴿ الفصل الاول ﴾ في بيان موضوعه وهو لغة السيل مطلقا او بقوة او سيلان الدم او الدم السائل بل عن الروض ان الدم الخارج من الرحم من معناه الذي يطلق عليه في اللغة ابتداء بل ربما يستظهر ذلك من جماعة من اهل اللغة كالجوهرى وصاحب القاموس والمجمع وفيه نظر تلخوما حكى عنهم من الدلالة على ذلك كما لا يخفى على من راجعها بل الظاهر منها ومن غيرها كعبارة المغرب ان اطلاقه في قولهم حاضت بلعاط السيلان بل هو صريح ما نقل عن القاموس والمجمع من قوله في الاول حاضت المرأة تحيض اذا سال دمها وفي الثاني حاضت المرأة تحيض حيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال في غير ايام معلومة قلت استحيضت فهي مستحاضة نعم صريح الاخير كظاهر الاول ان الحيض هو سيلان الدم المخصوص الذي يخرج من عرق الحيض وهو غير كونه اسما لنفس الدم ليكون اسم عين لا اسم معنى كما ربما يقوم في الجواهر من ان التأمل في كلام اهل اللغة يقتضي بان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء. لحكم وانه كلفظ النول والمني والغائط اسم للعين المخصوصة ليس على ما يذنبى ومنه يظهر ما في المحكي عن الروض من دعوى ذلك واستشهاد به بكلام

الجوهري وطى اى حال فان ثبت كون الدم الخارج من الرحم معنى لغويا له كما استظهره تلك الجماعة فهو والا كان اطلاقه على النسم الخاص لكونه من احد مصاديق النسم السائل الذي هو معناه لغة على ما عن شرح الروضة بخلاف اخذه من السبل مطلقا او بقوة او من رؤية النسم كما يظهر من للمعتبر فانه يبنى على اعتبار العلاقة في اطلاق السبل على السائل والرؤية على للرئى نعم قد يقال بتغاير للمعنى الشرعي واللغوي حتى على تقدير ثبوت اطلاق الحيض على الدم الخارج من الرحم لغة فضلا عن اطلاقه على الدم السائل لا لما قيل من ان للمعنى اللغوي هو السبلان والشرعي هو السائل لما عرفت من حكاية اطلاقه على الدم السائل مطلقا وفرض ثبوت اطلاقه على الدم المخصوص بل لعدم كون الدم حيضا واقعا اذا لم يكن واجدا للقيود للمعتبرة شرعا ككونه بعد البلوغ وعدم كونه اقل من ثلثه ولا اكثر من عشرة ولا بعد الحسنيين في غير القرشية والنبطية ولا بعد الحيضة الاولى باقل من عشرة بخلاف اللغة فانه لا يعتبر في معناه فيها شئ من ذلك ويمكن دفعه هذه القيود ليست معتبرة في مفهوم الحيض شرعا بل هي ملحوظة في ترتيب احكامه الخاصة عليه فالخارج قبل البلوغ ملحوظة او بعد تمام العشرة كذلك حيض مائة لانه بينه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام عند اجتماعها وتختلف بعضها لا يوجب اختلافا في حقيقة الدم غاية الامر انه ليس محكوما عند الشارع بتلك الاحكام ولا ينافى ذلك ما في غير واحد من الاخبار نفي الحيضة عند فقد بعض القيود لمع كونه ناظرا الى نفي الواقع بل لمحاظ صلب احكامه في تلك الحالة بل يمكن دعوى ترتيبها مع انتفاء بعضها اذ قطع بكونه حيضا وان ذلك الدم الذى حكم عليه بتلك الاحكام قبل فقد بعضها بل ليس من البعيد دعوى ترتيبها في كل من طرفي الزيادة والنقصان بالنسبة الى التعديد للضروب في الاخبار لولا الاجماع على خلاصها بدعوى

كون الحدود للضروبة فيها بلعاط حال الاشتباه بالاستعاضة كما في الصفات  
ويدل على ذلك في النقيصة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحلي الدالة على  
النهي عن الصلوة برؤية الدم يوما او يومين ورواية سماعة بن مهران في الامتدة  
التي ترى الدم في الشهر الاول يوما او يومين وفي الثاني ثلثه الدالة على  
ترتيب احكام الحيض عليها وانها اذا رأت في شهرين بعد ذلك ثلثه  
كانت عادتها ثلثه وتدل في جانب الزيادة مرسله يونس الطويلة وبما ذكرنا  
ينتقد وجه التوفيق بين ما دل على ترتيب الاحكام على مطلق الحيض مثل  
قوله فاعتزلوا النساء في الحيض وغيره من الروايات وبن ما دل على التقييد  
بتلك القيود لا يمكن التوفيق بينها عرفا بحمل تلك الادلة على بيان الاحكام  
وهذه على تقدير موضوعها وان الحيض المشتمل عليها هو المحط لعروض  
تلك الاحكام ومع انتفاها كلا او بعضا لا يكون الحيض للوجود واقعا  
مستتبعا لها الا انها فصول مقومة لحقيقة الحيض حتى يكون ما دل على التقدير  
بها معرفا للماهية ماهو حيض عند الشارع فيكون ماهو موضوع الاحكام  
مطابقا للحيض الواقعي او تحمل ادلة التحديدات على بيان الضابطه  
لصورة الاشتباه وانها كالصفات امارات غالبية يؤخذ بها في مقام التمييز  
وعدم تيقن حال الدم واما مع التيقن فهو محكوم بها وان كان اقل من ثلثه  
او اكثر من عشرة او مع التجاوز عن الخمسين او الستين كما اذا حدثت  
هلة في المزاج فمنعت عن استمرار الدم الى ثلثه بحيث لولاها لاستمر للجها  
او الى اكثر منها او كانت الحرارة غالبية فيه فارجمت التجاوز عما هو الحد  
يوم او يومين او شهر او شهرين بعد سن اليأس فان اختلاف مراتب الحرارة  
شدة وضعفا هو السبب في اختلاف طادات النساء في جريان الدم قصراً  
وطولاً واي فرق في حدوث الانع من استمرار الدم الى ثلثه اذا فرض انها

كانت عاداتها بين المرض وللوت حتى كان للوت اهون من المرض فلم يمنع  
من ترتب الاحكام اذا ماتت في الاثناء وكان للرض مانعا عنه ولعله ليهض  
ما ذكرناه ذهب للفاضل في محكي للشمس الى الحكم بحدسية ما تراه للارثة بعد  
اليأس اذا قطعت بانه الدم الذي كانت تراه قبله بل هو الوجه لما في رواية  
عبد الله بن سنان من ان اكثر ما يكون من الحيض ثمانية نظراً الى ان  
الغالب في الامزجة للعتدلة عدم التجاوز عن الثبوت  
ولذا حمله في الوسائل على ارادة ان الدم لا يتجاوز في الخارج غالباً عنها لا  
انها حد حقيقي فاذا اعترف بان الثمائية في جانب الكثرة بهذا اللعظ  
فليكن تعيين العشرة ايضاً في اخبارها كذلك لان الاختلاف كما عرفت  
ناش عن اختلاف مراتب الحرارة فربما تبلغ ولو نادراً الى درجة تؤثر في  
تجاوز الدم عن العشرة وان كان بنصف يوم واما الاجامات التي يدعونها  
في امثال هذه للقمامات فلا تنفع بعد قوة احتمال استدام الى ما استظهره  
من الاخبار (الفصل الثاني) في حده بحسب السن فقد ذكر الاصحاب  
ان كل دم تراه الصبية قبل اكمال التسع فليس ببيض واستدلوا عليه بعد  
الاجماع بقسميه بالاخبار منها صحيحة بن الجعاج عن الصادق قال ثلثه  
يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي لم تحض ومثلها لا تحيض  
قال قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين ونحوها غيرها  
ويحكي الخلاف في ذلك من الشافعي حيث ذهب في احد قوله الى تحفته  
باول التاسعة وفي الاخر بعد مضي ستة اشهر منها لكن التحقيق ان في الحيضية  
مع عدم البلوغ تسعا انما يصح على معنى عدم جريان القواعد الشرعية التي ترجع  
اليها في حكم الدم قبل البلوغ لانه لا ان الحيض لا يكون الا يمدد ولو قطع  
بان الدم الخارج ذلك الدم الذي تعاده للنساء على اختلاف عاداتها في ذلك



كان حيضا نعم بقاعدة الامكان اوله. يزل لا يحكم بحيضية ما يخرج من الرحم قبل البلوغ الى التسع وهذا لا ينافي القطع بحيضية اذا كان قبله بعد انه كان ذلك والاجماع والاختبار لا يمنعان من ذلك لانهما يجريان في ما هو الحكم شرعا وما يكون الشارع هو للرحم فيه اثباتا وقيا دون مثل هذا الموضوع الخارجي الذي احرز بالقطع انه هو الذي يترتب عليه الاحكام مع بلوغ التسع فلا مسرح للاجماع فيه لانه ليس مما يقبل تطرق التعبداليه ومن هنا ينقدح الوجه في دعوى ان الحيض دليل البلوغ وان لم يجامع السن كما من جماعة فان الحيض اذا احرز وجدانا دل على ان الصبية بلغت مبالغ النساء وان لم يبلغ سنها التسع وهو يتحقق باحد امرين اما الحيض واماضى التسع وكل منهما دليل مستقل نظير الاحتلام والبلوغ خمسة عشر في الذكور فان تقدم الحيض لسبب في زواجها وقد احرز ذلك بالقطع ثبت البلوغ وان لم يكمل التسع نعم في تشخيص كون الدم حيضا ربما لا يكتفى بمجرد وجود الصفات او بقاعدة الامكان وهذا هو الذي يصلح الاجماع للاستدلال به عليه دون ما اذا قطع بحيضته قبل التسع مع انه لا اجماع في البين مع مخالفة جماعة منهم الشيخ في المبسوط لصراحة كلامه في كون الحيض بلوغا وانما نقل الخلاف في دلالة الانبات على البلوغ فلا مانع من دعوى كونه حيضا وثبوت البلوغ اى الحد الذي يجرى معه فلم التكليف وان لم يترتب عليه احكام الحيض لكونه للوضوع لها شرعا اخص من مطلق الحيض اذا لم نقل كما تقدم بان الحدود الشرعية لذلك حدود غالبية جعلت امارات لحال الاشتباه والافع القاطع بكونه حيضا يترتب عليه الاحكام وان كان قبل التسع او بعد الحسين وطى اى حال فيثبت البلوغ بالحيض وان لم نقل بترتب الاحكام لدلالة جملة من الاخبار وعدم الاجماع على خلافه بعد ظهور كلام

جماعة في كون الحيض دليلاً على البلوغ كالاختلاف في مقابل السن واما  
الاخبار المتعددة بها في القدم ولا تنافي ما ذكرنا لان قوله التي لم تحض ومثلها  
لا تحيض إنما يراد به من لم تحض فعلا وكانت بنت نوعها في السن لا تحيض  
انما هي قبل بلوغ التمتع واما من تحيض فعلا وان كان مثلها لا تحيض فلا  
يلزم ان تكون بعد بلوغ التمتع وما ذكرنا يظهر الحال في ما وقع الخلاف فيه  
بين الاصحاب بعد عدم الخلاف بينهم في ان الخارج بعد سن البأس ليس  
بحيض من تعيين ما يتحقق به لبأس من انه خمسون او ستون مطلقا او  
الاول في غير القرشية والثاني فيها فقط او مع النبطية فذهب الى كل جماعة  
واستدل للاول بصحيفة بن الحجاج للتقدمة ومرسلة البرنطلي من بعض  
اصحابنا قال قال ابو عبد الله للرأة التي يشت من الحيض حدا خمسون  
سنة وللثاني بموثقة ابن الحجاج او حسنة قال سمعت ابا عبد الله ينزول من  
على كل حال التي قد يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قال قلت ما التي  
يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يشت  
من الحيض ومثلها لا تحيض وللثالث بمرسلة ابن ابي عمير من بعض اصحابنا  
عن ابي عبد الله قال اذا بلغت للرأة خمسين سنة لم تر حرمة الا ان تكون  
امراة من قریش والرابع بما ارسله القيد في محكي للقمعة في كتاب الطلاق  
بقوله قد روي ان القرشية والنبطية ترين الدم الى ستين سنة وقد ظهر مما  
قدمناه ان هذه ليست حدودا حقيعية بل واردة مورد الغالب من عدم  
التجاوز عن الخمسين او الستين بحسب اختلاف الامزجة فرما كان الغالب  
في امزجة القرشيات او النبطيات ايضا رؤيتها الدم الى حد الستين وفي غيرها  
الى الخمسين والمدار في الخارج عن حد الغالب ولو في صنف خاص كالستين  
في القرشية على التقاطع بكونه ايضا لمقطع لذلك كان الدم محكوما بالحيضية

وان بلغت في السن ما بلغت واما رواية الجعاج فلا تنافي ذلك لانهما تعتبرت  
اليأس فيها وفي نوعها فاذا لم تياس عن الحيض برؤية الدم والقطع يكونه  
حيضا كان الدم حيضا وان كان مثلها لا يحيض فلراد ان يأس المرأة بحسب  
الطبيعة بحيث لم يبق فيها اقتضاء قذف الرحم للدم لا لمرض يوجب حبه  
وكانت اقربا منها في اليأس عن رؤية الدم بمقتضى الطبيعة يكون في سن  
الستين فاذا لم تياس من الحيض بعد لبقاء الاستعداد في الطبيعة كانت خراجه من  
هذا المرض كخروج من يشتت منه لمرض ونحوه ومثلها من تحيض فلا  
تعارض بين الاخبار اصلا نعم بناء على كونها حدودا تعديديه يقع التعارض  
والتوفيق بتقييد اطلاق ما دل على الستين بما في مرسله بن ابي عمير مما لا  
يساعد عليه العرف لانه من قبيل تخصيص الاكثر لاخراج غير القرشية من  
طوائف النساء حينئذ منه فالنتيجة هو ورود تلك الاخبار في مقام بيان الواقع  
بعد التعبد العرف فيها لان الاختلاف في الدم ناشئ عن الاختلاف في  
المزاج بحسب القوة والحرارة والانتساب الى نضرب كناية مع فصل البطون  
الكثيرة لا يؤثر في طول الدم بل للهود من حال الطالبيات والعباسيات  
من الهاشميات التي هي الطائفة للعلومة من القرشيات في زماننا مساواتهن في  
هذه الازمنة مع غيرهن في اليأس عند الخمسين والمدار في اليأس كافي للوثقة  
والمصححة هو عدم التحيض فعلا مع كون اقربا في السن بمن لا تحيض والتعبد بترتيب  
اثار عدم اليأس في القرشية وان يشتت من الحيض ومثلها لا تحيض بعد الخمسين  
الى الستين كترتيب اثار اليأس في غير القرشية من سائر الطوائف مع رؤيتها  
الدم ومثلها من نساء صقها او اقليمها من تحيض بعد الخمسين بعيد جدا  
بحيث ربما يتطام لاجله بورد مثل هذه الاخبار في الكشف عن الواقع  
وان الغالب في غير القرشية رؤية الدم الى الخمسين وان اتفق في تلك يأس

نسبتها في الاربعين كما ربما يقع ذلك في البلاد التي تغلب الرطوبة عليها او  
 عدم ياتها الى الستين لسبب في اللزاج والده والهواء وفي القرشية الى الستين  
 لصلابة مزاجها وقربها من الحرارة نوعا وان اتفق يأسها في ما دون ذلك كما هو  
 للهود من الهاشميات في عصرنا نعم يمكن ان يكون موضوع الاحكام  
 اخص من مطلق الحيض كما اشرنا اليه افا فلا ترتب الاثار على  
 الدم وان قطع بكونه حيضا اذا تجاوز عن الحد للضروب لكن قد عرفت  
 ان الصحيحةين انما حددتا اليأس بالخمين والستين فيمن يشت من  
 الحيض ومثلها لا تحيض فالوضع مركب من هذين الجزئين فاذا رأت الدم  
 وقطعت بانه هو الذي كانت تراه قبل هذا الحد لم تكن ممن يشت من  
 الحيض وان كان مثلها لا تحيض كما هو الحال في جانب البلوغ فيمن لا تحيض  
 ومثلها لا تحيض ثم ان الظاهر من كون الرثة من قريش كما في الرسالة هو  
 الانتساب الى نضر بن كنانة بالابوين او بالاب دون الام وحدها كما هو  
 الظاهر من نظائره ايضا ولو شك في الشمول من جهة الشبهة في المفهوم لم يصح  
 التمسك بالمعوم لسراية الاجال اليه من جهة اتصال الخصص نعم يمكن التمسك بالمعوم  
 الصحيحة لخلوها من هذا الاستثناء لكنه معارض بالمعوم الموثقة المحددة بالستين الا  
 ان يرجع الصحيحة عليها لصحتها واما اذا شك في كونها قرشية للشبهة في  
 للوضع فبإسالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش ينفع دخولها في  
 المعوم اذ لم يؤخذ في طرف الاستثنى منه عنوان خاص ومع الشك في انصافها  
 بعنوان الخصص يجري الاصل في قبه كما هو الحال في نظائر الاقام كالشرط  
 للشكوك مماثلة للكتاب وكلاء للشكوك كرتبه اذا لم يتم مع انصافه بها  
 سابقا كما اذا وجد دفعة وقد حر ذلك في محله **التصل الثالث** في صفات

دم الحبيض وقد اختلفت كلمات الاصحاب كاخبار الباب في ضبطها ففي بعضها انه في الاغلب اسود حار يفرج بحرقه وفي اخر الترديد بين الاسود والاحرق في ذلك زيادة الغلظة وكذلك الاخبار في صبيحة البخري او حسنته ان دم الحبيض حار وفي موثقه اسحق بن جرير هو دم حار تجده حرقه وفي رواية يونس بن عبد الرحمن ان الحبيض اسود يعرف وفي اخرها اذا رايت الدم البعراي فدهي الصلوة وفي بعض للراسيل في العبلي ان كان دما احمرأ فلا تصل وفي اخر اذا بلغت المرثة خمسين سنة لم تر حمرة فهل كل واحدة منها امارة مستقلة وان تخلقت هن غيرها او من قبيل الخاصة للركبة وطى الثاني فهل هي مجموع الصفات للذكورة او جملة منها احتمالات تنشأ من اختلاف الاخبار في ضبطها فان استظهرنا منها استقلال كل منها في كونها علامة وان لم تنضم معا مصاصة اخرى فلا اشكال والاشكل الامر من جهة عدم ظهور ان الخاصة مركبة من جميعها او جملة منها الا ان يقال انه يؤخذ حينئذ باول مرتبة من الخاصة التي تطابقت عليه لاخبار نظير ما في الكرم من الاختلاف وتوهم الممارسة بينها حينئذ ادلالة بعض الاخبار على اعتبار الزائد الذي يلزمه في الحبيضية مع فقد ودلالة ما احتمل على تلك الخاصة على الاكتفاء بها مدفوع بعدم دلالة ما اشتمل عليه على قهها بدونه وطى تقدير الدلالة فانما هي بالفهوم ودلالة ما دل على الاكتفاء بذلك الخاصة بالنطوق والاول لا يصلح لممارسة الثاني اللهم الا ان لا يكون في البين خاصة مركبة معلومة تتوافق عليها الاخبار اذ في بعضها الاكتفاء بالسواد فقط وفي بعضها الحمرة فقط وفي اخر الحرارة والحرارة فلا بد ان يوفق بينها اما يجعل كل واحدة منها خاصة مفردة على معنى كون كل واحدة منها امارة قالية تصلح للاكتفاء بها في تشخيص الحبيض وقد ذكر جميعها في صبيحة

البعثرى في قوله حار عبيط اسود له دفع وحرارة ولهذا استقط ذكر بعض  
 منها في قوله فيها بعد بيان ان دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان لدم حرارة  
 ودفع وسواد فلتدع الصلوة ولو كان المجموع اماره مركبة لم يكن وحده  
 لاسقاط بعضها في القضية الشرطية المسوقة لبيان الحكم عند وجود ما هو  
 اماره الحيض او يلتزم بان المجموع اماره واحدة نظير الخاصة المركبة والانتصار  
 على جزء واحد او جملة من احزائها منى على لحاظ ملازمة ذلك غالبا لسائر  
 الصفات ويمكن ان يقال بان جملة من تلك الاثار ليست مسوقة للجهل  
 هذه الصفات امارات على الحيض تبديلا بل كما يشهد به سياقاتها نظرة الى بيان  
 وضوح الحيض ومروفته تلك الصفات الغالبة خروجا كصحيحة حنفى  
 ومعوية وكوثقة اسحق دم الحيض ليس به حنفى هو دم حار له حرقة بعد  
 السؤال عن اختلاف ايام الحيض وتقدمها بيوم او يومين او ثلاثة او تأخرها  
 كذلك بقوله فما عدلها به حيث يظهر منها ان محط السؤال مجرد عدم العلم  
 بالحيض وان كان في مورد اشتباهه بغيره لا الامارة الشرعية التي تشخص  
 بها الحيض اذا اشتبه بالاستحاضة وجبها الامام بان دم الحيض دم لا ينفي  
 ان لا يعلم لانه دم واضح لا خفاء فيه لما فيه من الاوصاف التي تهده النساء  
 التي منها الحرارة والحرقة وليس الغرض هناك القاعدة التعبدية والا لما نسب  
 قوله دم الحيض ليس به خفاء لانه انما تنصب الامارة الامر مستور يخفى  
 غالبا على غالب الناس ويؤيد ذلك تعجبها من هذا الجواب بقوله خطأنا  
 لمولاتنا انزبه كان امرئة ولو كان الكلام مؤالا وجوانا نظرا الى تعيين  
 الامارة التعبدية لما كان وجه لهذا التعجب ولا ينافي ما ذكرنا فرض استمرار  
 الدم واشتباهه بالاستحاضة في صحيحة حنفى وموثقة اسحاق والارجاع الى  
 التميز بالصفات لقوة احتمال ان يكون المراد مجرد اظهار وضوح الدم وندوة اتفاق

الاشتباه فيه مع وجود مثل تلك الصفات فيه غالبا لا بيان حكم الاشتباه عند الاستمرار بالرجوع اليها تبعا بل كان بيان حكم صورة الاشتباه مسكوتا عنه والغرض مجرد الارشاد الى الرجوع اليها من جهة غلبة حصول القطع منها وانه لا مجال للاشتباه مع مثل هذه الكواشف التي هن اعرف بها ولنا خرجت وهي تقول والله لو كان امرته ما زاد على هذا ولو كان الامام بصدد بيان الضابطة الشرعية لم يمكن معنى لقولها ذلك وانما يناسب ذلك الارشاد والحولة على الكواشف الخارجية واما ما في صحيحة البخري من قوله فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة فلا ظهور له في كون تلك الصفات امارات تعدية وان القضية مسوقة لبيان حكم الاشتباه بل بقرينة التفرع على ما تقدم مسوقة لرفع الاشتباه واما ظهور القضية السابقة في الارجاع الى تلك الصفات بلسان الارشاد فانكاره مكابرة وهذا اذا لا يناسب مقام بيان الحكم اظهار الوضوح والجلال كما ان قوله في صحيحة معوية ان دم الاستحاضة والحيض لا يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار انما يناسب رفع الاشتباه والارشاد الى انه لا ينفي الاشتباه بينهما بعد اختلافهما مخرجا ووصفا نعم ظاهر ما في رواية يونس بن عبد الرحمن الطويلة من الارجاع الى النظر في اقباله وادباره وتغير لونه في ثلثة مواضع هو كون اقبال الدم واداره امارة تعبدية لتشخيص الحيض من الاستحاضة اذا استمر الدم واختلط عليه ايام الحيض فلم تعرف عددها ولا وقتها سواء كان للراد من تغير لونه خصوص انقلاب السواد الى الحمرة الخفيفة او الى الصفرة او مطلق تبديل الاوصاف وان كان يتبدل الحرارة الى البرودة كما ربما يشهد به ما في او اخرها ان اختلط الايام عليها وتقدمت وناخرت وتغير عليها الدم الوان فسنها اقبال الدم وادباره وتغير

حالاته فن المعدول عما فرض في حل المرأة من تغير الدم عليها الوانا الى التعبير بتغير الحالات يشهد بل يدل على ان للدار على تفسير مطلق الاوصاف لا خصوص اللون وان كان هو للدكور ايضا في القفر بن الاولين من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها ولم تعرف عددها ولا وقتها الى ان قال فهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادماره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف او كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الى ان قل فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم ندع الصلوة على قدر ذلك الحديث وبما ذكرنا يظهر انه لامهارة بن الاخبار بوجه اذ بعضها ظاهر في القدر الى رقة الاشتباه ونصها في بيان حكمه ولا تعارض بينهما ولو سلم ظهور جميعها في الكشف عن حكمه بنصب الامارات التبعيدية كان ما ذكر احسن وجه في التوفيق بينهما وبذلك يستوفي جميع صور الاشتباه اذا كان المراد مطلق التعبير بخلاف ما لو حملناها على كون كل من الصفات اشارة اذ يفتى من صور الاشتباه ما لو كان في احد الدمين السواد والحمة وفي الآخر الحرارة فان في كل منهما حينئذ اشارة من امارات الحيض بخلاف ما لو كان تغير اللون اشارة فان اقباله وادباره حاصل بتغير اللون نعم لو كان المراد خصوص تغير اللون يفتى من صور الاشتباه ما لو اُخذ اللون واختلف الدمان بالحرارة والبرودة ولكن لا محوج الى الالتزام بذلك عندما هرفت من دلالة ما في ذيل الخبر على ارادة ما يعم ذلك هذا مع انه يمكن منع ظهور المرسل في ارادة التبعيد بتغير اللون اذ قوله في صدر الخبر من رسول الله في الحيض ثلث سنن وقوله في ناسية الوقت والعدد واما سنة التي كانت ايامها متقدمة ثم اختلط عليها من



طول الدم وزادت وقصت حتى افضت عددها ووضعها من الشهر فان  
سنتها غير ذلك الى ان قال فقال النبي ليس ذلك ببيض وانما هو عرق  
فاذا اقبلت الحيض فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلى  
لا يصلح للقرينة طي ذلك لان السنة انما هي وجوب ترك الصلوة تعبدا عند  
اقبال الدم لا التعبد باقباله لسكونه اشارة شرعية فاقبال الدم وادباره بمنزلة  
الحكمة للتعبد بترتيب الاحكام لا كاشف تعبدى ومرجه الى التعبد بما هو  
حكم الحيض شرعا في مورد الامارة عليه خارجا لا جعل كونه اشارة  
تعبدتا حتى يستتبع التعبد بترتيب احكام الحيض ظاهرا ويدل على ذلك  
قول الامام وذلك ان دم الحيض اسود يعرف فعلل النظر الى تغير اللون  
بان دم الحيض مما لا يخفى ويرتفع الشبهة بمجرد النظر في لونه وتحصل المعرفة  
به بسواده فاذا رأت اقبال الدم عرفت انها حاضت وسنتها ترك الصلوة واذا  
ادبرت عرفت انها استعاضت وسنتها الغسل واما ملاحظة ان الدم اقبل او  
ادبر فليست سنة شرعية وامارة يتعبد بها في وجوب ترك الصلوة او الغسل  
بل هي انكشاف كونها حائضا او مستعاضة بمجرد النظر الى سواده الذي  
تعرفه به فلاخبار كالمسوفة لرفع الاشتباه وليست ناظرة الى نصب الامارة التعبدية  
لتكون مرجعا في حكم الاشتباه وازالة الاشتباه بهذه الصفات كإزالة الاشتباه في  
غيره من الموضوعات الخارجية التي لها احكام شرعية بصفاتها الخاصة بها  
وليس للشارع في طريق تشخيصه تعبد بل ارجاعه الى تلك الخواص لمجرد  
الارشاد ولا وجه معه لتطرق المعارضة بينها ﴿الفصل الرابع﴾ لا اشكال في  
ان الصفات المذكورة هي المرجع عند الاشتباه بالاستعاضة ولكن بناء على  
كونها امارات تعبدية سواء قلنا بانها من قبيل الخاصة المركبة او ان كل واحدة  
منها اشارة في حيل ذاتها فهل تختص بمورد استمرار الدم واختلاطه بدم

الاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى المشهور او هي عامة لجميع صور  
اشتباه الحيض بالاستحاضة كما حكاه في الجواهر من المدارك والروض والذخيرة  
والهدائق وذكر شيخنا المرتضى ان حكاية ذلك من الروض مخالفة للواقع  
وطى اى حل فرادم وان قصرت عباراتهم منه تعميم الرجوع اليها بالنسبة  
الى جميع موارد اشتباه الحيض بالاستحاضة لا ان الحكم بالحيضة مطلقا  
يدور مدارها وجوداً وعدمها حتى يتوجه عليه ان الصفرة والكدرة في ايام  
الحيض حيض وان اعتبار تلك الصفات منى طى للغالب ولنا ذكر الاصحاب  
انه في الاغلب كذلك فكيف تكون الحيضة مطلقا دائرة مدارها فليس  
الرجوع اليها الا لسكونها امارات حال الاشتباه ولنا ترتيبهم عند الاشتباه  
بينه وبين العذرة او القرحة مثلا لا يذكرون شيئاً منها وانما للرجوع عنده اشارة  
اخرى ذكروها وقد نصت عليها الاخبار كما ستعرف  
فلوجه لما من الرياض من الاعراض طيبهم بما ذكر وكيف كان  
فلاظاهر هو الثاني لعدم الاخبار وعدم ما يوجب اختصاص الرجوع اليها  
بما عرفت هدى ما قد يستند اليه من رجوع الضمير في صعبة المخترى في  
قوله فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع للصلاة الى من استمر بها الدم  
واختلط حيضها باستحاضتها التي هي مورد السؤال حيث قال دخلت طى ابى  
هداة امرأة سئلت عن للثة التي يستمر بها الدم فلا تدري ابيض هو  
او غيره فقال لما ان دم الحيض حار صبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة  
قاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع للصلاة وهو كما ترى لا  
يصلح لتخصيص في نفسه شيئاً بعد تقرير القضية الشرطية طى ما تقدم من  
قوله ان دم الحيض حار صبيط اسود له دفع وحرارة للظاهر في صوفه مساق  
للتوطئة لبيان الحكم عند وجود تلك الامارات من غير دخل لخصوصية

للربة المسؤول عنها في ذلك ولو كان المقصود اعطاء القاعدة في خصوص  
 للورد لم يكن هناك محوج الي توطئة وتمهيد بل كان الانسب ان يقال اذا  
 كان لدمها دفع وسواد وحرارة فلتدع الصلوة لا ينحو القياس للركب من قضية  
 محلية وهي بمنزلة الصغرى وشرطية كبرى فانه عليه السلام جعل الجنس دم  
 الحيض امارات من الحرارة والدفع والسواد ثم ذكر ان كان للدم المشتبه بغيره  
 هذه الصفات كان الحكم الشرعي عنده وجوب ترك الصلوة وحيث  
 كان المسئول عنه هذا الصنف من الربة ارجع الضمير  
 اليها فالاعتراض عليه بان اختصاص المورد بمن استمر بها الدم لا ينافي وجوب  
 رجوعها الى الصفات حتى في غير مورد الاستمرار لا يندفع بما ذكر في جوابه  
 من منع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى الربة للتصفة باستمرار  
 الدم عليها لاندفاعه بمنع ما يوجب الاختصاص في الحكم بعد ظهور القضية  
 حسبا هو المنسبق من سياقها في العموم هذا حال صحيحة خصص واما غيرها  
 فواضح حالا منها في ظهور العموم اما قوله في صحيحة معوية ان دم الاستحاضة  
 والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض  
 حار فواضح واما موثقة اسحق بن جرير دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار  
 تجد له حرمة ودم الاستحاضة فاسد بارد فلان قوله فيها ليس به خفاء لو لم  
 يدل على كون بيان تلك الصفات لمجرد الارشاد كما مر فلا اقل من دلالة على  
 كونها امارات عامة في مورد الاشتباه لانه الذي يلائم مع اظهار الوضوح  
 والجلء لا الاختصاص بمورد الاستمرار وعدم ثبوت العادة الذي هو في قوة  
 ان يقال ان دم الحيض لا خفاء فيه اذا استمر الدم ولم تثبت العادة لانه حار  
 يوجد له حرمة ودم الاستحاضة فاسد بارد (الفصل الخامس) في اشتباه الحيض  
 بالمذرة والحكم فيه استدخال القطنه قلن خرجت مطوقة فمذرة وان كانت

مستنقعة فحيض لصحبة خلف بن عمار وزيد بن سوقة في اولها قلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية بمصر لم تطهر فلما افتضها سال الدم فسكت سائلا لا ينقطع نحو من عشرة ايام وان القوا بل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض وقتل بعضهن دم العذرة الى ان قل تدخل القطنه ثم تدهها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنه فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض وفي ثانيها تمسك الكرف فان خرجت القطنه مطوقا بالدم فانه من العذرة تغسل وتمسك معها قطعة وتعلي فان خرج الكرف منقعا بالدم فهو من الطمث تنهد من الصلاة ايام حبضها ولا اشكال في الحكم بالعذرة اذا كانت القطنه مطوقا كما لا يندفي الاشكال في الحكم بالحيضية مع استنفاءها اذا علم انتفاء الثالث او كان الدم مما يحكم عليه شرعا بها لولا كونه من العذرة كما اذا كان في ايام العادة كما لا يبعد ان يكون هو المفروض في الصحبة الثانية لو كان واجدا للصفات واما مع احتمال ان يكون من الاستحاضة ولم يكن مما يحكم عليه بالحيضية مع القطع بانتفاء العذرة فقد يضل بهدم كون الاستنقاع بمجرد اماره شرعية على الحيض بل لا بد معه من الرجوع الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدم على الخلاف الواقع بين الاصحاب واما الصحبتان فلا دلالة لما على كون الانقاس اماره شرعية على الحيض مع هدم وجود ما يحكم معه بالحيضية بل ظاهر للمفروض فيهما الدوران مع الحكم بها شرعا لولا العذرة كما هو الظاهر من الثانية فالحكم بها فيهما مع الاستنقاع لانقضاء احتمال العذرة وتعيين كونه حبضا لمحض الانحصار لا لكون الاستنقاع كالتطوق اماره شرعية عليها ويمكن دفع ذلك بان مجرد الدوران والعلم بالانقضاء الثالث لا يصح الحكم بالحيضية لان انتفاء التطوق اهم من انتفاء العذرة لانها اماره علمها

وحله في هذه الجهة كحال سائر الامارات الشرعية والامارة انما تدل وجودها على ثبوت مدلولها واما انتفاءها فليس دليلاً على انتفائه والدوران انما يقع في تعيين احد الطرفين اذا قطع بانتفاء الاخر وجدانا لا بمجرد انتفاء الامارة عليه فاذا بقي احتمال الآخر لم يكن سبيل الى التعيين وان كان الواقع لا يتخلو من احدهما لفرض العلم بانتفاء الثالث لان القروض بعدم وجود ما هو امانة وعدم امانية ما هو موجود وهو الاستنفاع فلي وجه حينئذ للحكم بالحيضة على الدم المحتمل كونه من العذرة بعدم كون التطوق من الخاصة التي ينتفي بانتفاء احتمال العذرة لامكان الانتفاس في دمها اكثرهما وبمجرد صفات العيض لا ينفع في التعيين لامكان ثبوتها في العذرة واطلاق الروايات من هذه الجهة في كل من الطرفين فلا بد ان يكون حكم الشارع بالحيضة من جهة كون الاستنفاع عنده امانة عليها لا ان الدوران وانتفاء امانة العذرة كان للنشأ في ذلك ومن هنا ينقدح ما في كلام شيخ مشايخنا المرتضى حيث ذكر ان الظاهر من قولهم اشتبه العيض بالعذرة اهم فرضوا الكلام في المورد الامر بين العذرة والعيض اما بعلم المرته او من شهادة القوابل كما في الصحيحه الاولى او لفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعاً بالحيضة مع ارتفاع احتمال العذرة فان التأمل في الحكم بالحيضة مع الاستنفاع حينئذ غير معقول لان القروض تكون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعاً بكونه حياً والقروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنفاع لما عرفت من ان علم المرته او شهادة القوابل انما يقتضى الدوران وعدم خلو الواقع منها وهو بمجرد غير كلف في الحكم بالحيضة حتى يمنع بذلك كون الانتفاس امانة لبقائه احتمال العذرة بعد انتفاء امارته فدهوى ان القروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنفاع غريبة جداً فكانه تخيل ان انتفاء التطوق وثبوت الاستنفاع يوجب القطع بانتفاء العذرة وبعده القطع به بحكم بالحيضة

اما لاجل كون الدم مما يحكم عليه بها لولاها كما اذا وقع في ايام حيضها كما  
 هو ظاهر الصحیحة الثانية او لاجل الدوران كما هو ظاهرهما مع انه يمكن منع  
 دلالاتها على ثبوت الدوران بينهما اما صحیحة زياد بن سوفة فواضح حيث  
 انه ليس فيها ما يدل على ذلك وانما وقع السؤال فيها عن كيفية صنع للربة  
 بالصلوة في قوله سئل ابو جعفر عليه السلام في رجل اقتض امرته اوامته  
 فرأت دما كثيراً لا ينقطع منها يوماً كيف يصنع بالصلوة واجاب عنه الامام  
 عا مر واما رواية خلف بن حماد فلان اختلاف القوابل وعدم من يبدى  
 منهن احتمال غيرهما لا يقتضى الدوران والقطع بانتفاء الثالث فن بعضها هينت  
 خصوص الحيض وبعضها خصوص المدرة والتردد انما نشأ عن اختلافها  
 في التبيين وهو لا يوجب القطع بانتفاء الثالث غاية الامر انه لم يكن فيمن  
 من يبين غيرهما لكن يبقى احتمال مع انه لو فرض العلم بانتفاء الثالث من مجرد  
 عدم دعوى احدين غيرهما فلا تدل الرواية الا على ان اختلافها انما ذكر  
 في مقام بيان منشأ الاشتباه في الجملة والاول عما ينبغي لها ان تصنع في  
 هذا الحال لا حصول الدوران والقطع بانتفاء غير ما هيته القوابل كما لادلالة  
 الصحیحة زياد على كون الدم في ايام الحيض اقوة احتمال ان يكون للراد  
 القعود بمقدار ايام حيضها اذا تبين بالانفاس كون الدم من الطمث لانه  
 تبين به انه الطمث الذي تعاد حدوته في تلك الايام فيجب عليها القعود  
 عن الصلوة فيها فظهر مما ذكرنا ان الحكم بالحيضية في الروايات لا يكاد  
 يتم الا بكون الاستنقا اماره يحكم بها بالحيضية على الدم سواء وجد فيه  
 صفات الحيض ام لا ولا تعارض بين هذه الروايات وادلة الصفات اما اذا  
 معنا كونها امارات على الحيض تمبناً بل حكم بالحيضية في موردها فواضح  
 واما على الثهور فان يوفق بينهما مرة او حل لك الدلالة على ما اذا كان

الاشتباه بين الحيض والاستحاضة محض دون ما اذا احتمل غيرها كالعذرة في اللقائم فان للدار في الحيضية حينئذ على الاستنقاع كما هو مفاد هذه الروايات ثم انه بناء على عموم هذه الروايات لما اذا احتملت الاستحاضة وعدم اختصاصها بصورة الدوران بين الحيض والعذرة كما لا يعد ذلك خصوصاً في الرواية الثانية حيث ان السؤال عن صنعها بالصلوة لا يدل على انحصار مورد السؤال في العيوض والعذرة نظراً الى ان فعل الصلوة وعدمه انما يجهل في خصوص العيوض لوجوبها عند الاستحاضة وان وجب الاغتسال لان السؤال ليس عن الاتيان بالصلوة وعدمه بل عن الوظيفة التي يجب مراعاتها شرعاً مع ما عليها من الحالة بالقياس الى التكليف بالصلوة لانه الظاهر من قوله كيف يصنع بالصلوة فيدخل تحته السؤال عن كيفية اتيان الصلاة للمعاطز احتمال الاستحاضة ويبقى حينئذ مما لا يدخل تحت هذه الروايات خصوص ما لو اشتهت الاستحاضة بالعذرة واما بناء على اختصاصها بصورة الدوران تبقى صورتان من الاشتباه اقدمهما هذه والاخرى الاشتباه بين العيوض والاستحاضة والعذرة لان الانقاس حينئذ انما هو اشارة على تعيين العيوض في خصوص ما لو دار الامر بينه وبين العذرة ولا وجه للتعمدي الى غيره من الصور فلا بد من الرجوع في حكمها الى القواعد الاخر هذا ويمكن منع دلالة هذه الروايات على كون الانقاس اشارة على العيوض واما الحكم بالحيضية فيها وان كان الدوران لو فرض دلالتها عليه غير مقتضى بنفسه للحكم بالحيضية كما توهم بعد عدم كون الحكم بالعذرة دائراً مدار التطوق وجوداً وعدمه من جهة الانقاس اشارة على عدم العذرة شرعاً واذا انتفى احتمالها تعبدت على تعيين قضية الدوران كونه حياً لا ان الانقاس دليل على ثبوت العيوض في اللورد الشكوك فرجع قوله وان كان مستتبعاً في القناعة فهو من الحيض انه كذلك

إذا لم يمكن من العذرة بدلالة الاستنفاء فلم يلاحظ الاستنفاء في قبيل التطوق حتى تكون هناك امارتان على شيئين احدهما على العذرة والاخرى على الحيض بل امارتان ضررتا لموضوع واحد احتيج اليهما من جهة ان انتهاء الامارة لا يدل على عدم ذبها ويبقى احتمالها فاحديهما تعين وجود العذرة واذا انتفت فالأخرى تعين عدمها فالاستنفاء في جانب الحيضية ملحوظ في قبيل العذرة لا في قبيل الامارة عليها هذا بناء على كون التطوق امارة على العذرة تبعدا واما اذا كان الاحالة اليه لرفع الاشتباه به كما احتملناه في الصفات وقويته في الاخبار للرجعة اليها كما ربما يظهر ذلك مما من المحقق في المعتبر حيث قل ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كان من العذرة قطعا فان كون الدم منها قطعا انما يلائم كون التطوق مما يحتم اليه لرفع الاشتباه لا للحكمه فليس في اللين الا امارة واحدة وهي الاستنفاء فاذا وجد التطوق كان من العذرة قطعا او شرعا وان فقد وكان الدم مستنقعا في القطعة تعين انه ليس من العذرة تبعدا فلان انحصر الاشتباه بينها وبين الحيض وعدمه والاستعاضة وحدها تعين الآخر بمقتضى الدوران والافلابد من الرجوع الى القواعد الاخر لان الاستنفاء حينئذ انما ينفى احتمال كونه من العذرة ولا يعين الحيضية بخصوصها فان كانت مبتدئة كان الحكم كما هو المختار في مسئلتها من انها تحيض بمجرد الرؤية اذا كان الدم واجدا للصفات اولا تحيض مطلقا الا بعد مضي اقل الحيض او يرجع الى استصحاب الحيض لو كانت حايزا سابقا في غير المبتدئة وعلى كل حل لا ينفع الاستنفاء في تعيين الحيضية اصلا واما الحكم بها في الصحیحين قائما هو لقرض الدوران فيهما او لكون الغالب هو اشتباه الحيض بالعذرة وعدم احتمال الاستعاضة معها لتدبرتها في قسمها بل لعدمه هو للنشأ لذلك والا فلا دلالة للروايتين كما عرفت على الدوران وبما ذكرنا



ظهر ان منشأ حكم اكثر الاصحاب بالحبيضة مع انقضاء التطوق ليس مجرد  
 الدوران لعلم للمرته اول شهادة القوابل ونحوها لانه لا يصلح لذلك اما على  
 تقدير عدم كون الاستنقاع اماره بالمره فلما عرفت من بقاء احتمال العذرة  
 وانحصار طرفي الاحتمال فيها و في الحيض لا ينفع في الحكم بالحبيضة و اما على  
 تقدير كونه اماره على عدم كما احتدلناه اخيرا بل لعله الظاهر من الروايتين  
 فلان تعيين الحيض مع الانحصار فيهما انما هو لاجل قيام الامارة على عدم  
 العذرة ولولاها لم ينفع مجرد الدوران في تعيينه فلا بد ان يكون للنشاء في  
 حكمهم بذلك مع انحصار الاحتمال فيهما اما كون الاستنقاع اماره على الحيض  
 عندم مطلقا او في خصوص اشتباه الحيض واما كونه اماره على عدم العذرة  
 والا ف مجرد الدوران لا يصلح للحكم بالحبيضة اصلا وعلى اى حال فقد عرفت  
 انه لا تعارض بين هذه الروايات وروايات التمييز لان التمييز بالتطوق او  
 الانقباس سواء كان اماره على الحيض او على كون الدم غير العذرة انما هو مع  
 احتمالها والتمييز بالصفات خارجا او تعبدا انما هو في مورد اشتباه الحيض  
 بالاستحاضة وكذلك لو كانت امارات على الحيض في خصوص مورد استمرار  
 الدم وامتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى المشهور  
 لانها حسبها هو للفروض انما جمعت امارات تعبدا فلا بد من ملاحظة  
 الدائرة التي عبدا للشارع بامارتها فيها والاقتصار عليها وهي اما خصوص  
 اشتباه الحيض بالاستحاضة مطلقا او في خصوص صورة اختلاط الدمين لغير  
 من لها عادة فلا عموم او اطلاق لدليل اعتبارها بالنسبة الى غير موارد  
 هذا كله اذا علم الاقتصار وشك في كون الدم الخارج من الحيض او العذرة  
 واما لو شك في اصل الاقتصار فالظاهر عدم الرجوع الى التطوق والانقباس  
 لما على تقدير عدم كونها اماره تعبدي يرجع اليهما في حكم الاشتباه بل

يرجع اليهما في رفضه من اصله فواضح لانه حكم في مورد خاص بلعناظ  
ارتجاع الاشتباه سد بما فلا وجه للتعدى عن صورة العلم بالافتراض التي  
هي مورد الحكم في الروايات الى غيرها وما طى تقدير اعتبارهما من باب الامارة  
ولان للورد وان كان بمجرده غير صالح لتخصيصها به الا انه لا اطلاق لما مر  
من الروايات يشمل الشك في الافتراض بعد وجود التندر المتيقن في مقام  
المحاورة وهو صورة العلم بل هو الذي يسد عليه الاعتبار لان احتمال كون  
الدم من العذرة مع احراز الافتراض قريب جدا بخلاف الشك فيه فانه  
يحتاج الى ثبوت الافتراض حتى يكون الدم من العذرة ودهوى كون  
التطوق ملزوما لثبوتها فاذا وجد قطع بكون الدم منها ولو مع الشك في الافتراض  
ابتداء اذ يلزمه حينئذ القطع به مجازفة صرفة لا يمكن التطوق في دم الحبض  
وعدم كونه من خاصة العذرة ثم انه لادلة في ما مر الروايات على كون وحب  
الاختبار وجوبا شرطيا فلولا تخبر وصات صحت صلاحاتها لو كانت طاهرة  
في الواقع الا اذا قيل باخلالها حينئذ بقصد الوجه الواجب عند جماعة او قيل  
بعدم صحة العبادة التي يؤتى بها احتياطا مع امكان الاحراز التفصيلي ولو  
بالرجوع الى الامارات الشرعية ومما ذكره في وطى كلالته تدبير بن فليس  
طلان العبادة حينئذ من جهة فقد شرطها وهو الاعتباره الروايات لان دل على  
ازيد من وجوب الرجوع الى التطوق والافاس لاجل انكشاف الواقعة وجدانا  
او تعديا ليعمل على طبقه **الفصل السادس** في اشتباه الحيض بالقرحة  
بعد العلم بوجودها ولا اشكال في وجوب الاختبار ورفع اليد عن العمومات في  
مورد الاشتباه بها في الجملة وهل العبرة في الحيض كشفا او تعديا خروجه من  
الايسر فلا يكون حيضا اذا خرج من الجانب الايمن معلقة او في خصوص حال  
الاشتباه كما هو المحكي عن جماعة منهم الصدوقان والشيعان والشهيدان والمحقق

الثاني بل نسب ذلك الى المشهورين عن جامع للفاصل تسبته الى فتوى الاصحاب  
او من الايمن فلا يكون حياً اذا خرج من الايسر كما عن الاسكاني وابن  
طاووس والشهيد في ظاهر الدروس او التوقف كما عن جماعة اقوال منشأها  
اضطراب متن الرواية الواردة في هذا المقام بحسب نقل الشيخ في التهذيب  
والكليني في السكافي حيث روى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه الى ابيه  
قال قلت لابي عبد الله فتاة مناهة قرحة في جوفها والدم سائل لا تدرى  
من دم الحيض ام من دم القرحة فقال مرها تستلق على ظهرها ثم رفع رجلها  
ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من  
الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة ونقل الشيخ هذه الرواية  
بعينها ونقل مسكان قوله فهو من الحيض فهو من القرحة وان خرج من  
الايسر فهو من الحيض حيث ان الرواية واحدة وانما وقع الاضطراب في  
ضبط المتن فلا مجال للرجوع الى قواعد باب التعارض من الترجيح او التخيير  
لان المقام من قبيل اشتباه الرواية بما ليس برواية فاي معنى لترجيح احدهما  
على الآخر وقد تصدى جماعة من الاصحاب لتعيين رواية الشيخ تارة  
بموافقة المشهورين القداماء والمتأخرين واعتضاده بفتوى للفيد والصدوق  
في المنع والتميم الذي ضمن بصحة ما فيه والشيخ في النهاية مع ان عمله فيها  
على ما صح عنده من الرواية والمنقول عن الفقيه الرضوي للموافق لتلك اخرى  
ومطابقتها لما هو المعروف بين النساء كما عن شرح للفتاوى تامة وتعيين رواية  
الكليني بحسب ضبطه وتقدمه في الحديث بخلاف الشيخ لانه قد عثر له  
على كثير من الخلل مع ما عن الشهيد في الذكرى من ان كثيراً من نسخ  
التهذيب موافق لما ذكره الكليني وان ابن طاووس نسب كون الحيض  
من الايسر الى بعض النسخ الجديدة من التهذيب وقطع بانه تليين

فلاضطراب إنما هو في نسخ التهذيب دون الكافي وطى أى حل فان عين شىء من هذه الوجوه ما هو الرواية فهو والا فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاحتياط بالنسبة الى احكام والطهر لوجوب رفع اليد عن العمومات التي هي للرحم لولا هذه الرواية بعد عدم سقوطها عن الحجية حتى بالنسبة اليها لتقطع حينئذ بتخصيصها بها في الجملة فلا يصح الاخذ بها غاية الامر دوران التخصيص للتساويين وهما الحيض والطهر في كل من مورتي الخروج من الابن والابسر لاحتمال كل منهما فيه بعد اضطراب متن الرواية القاطعة للعمومات في الجملة لانها وان لم تنهض حجة على خصوص احد الاحتمالين الا انها يقطع بتخصيصها بها في مورد الرواية فلا وجه لما من المدارك تبعا للتحقق في الاعتبار من اخراج الرواية فاذا لم يكن لديك استصحاب طهر او حيض في ما اذا لم احدهما سابقا محتاط بالجميع بين العمل تكاليف الحائض والطاهرة وما حجية الرواية ولا تنافي الرجوع الى حكم الاصل اذا لم يات منه الخلفة القطعية لها وان لزم منه المخالفة الاحتمالية وامتعين كون ما في التهذيب هو الرواية بانظن الحاصل من الشهرة فكما ترى لان كون المضمون رواية وان الراوى قد نسب ذلك الى الامام لا بد من ارازه بالقطع حتى يدرج في عنوان الخبر وان قطع بكذبه او كذب معارضة بل وان قطع بكذبه قسلا واذا لم يعلم ذلك فالظن لا يكفي في اثباته نعم يمكن التمسك في تعيين الرواية بتموى الشيخ في محكي البسوط والنهاية بما يوافق رواية التهذيب حيث يدل على ان الرواية انما صحت عنده كما قلنا فيه بل قد يقال ان اختلاف نسخ التهذيب غير محقق لان احدا من المحشين عليه لم يذكره مع جريان ديدنهم على مثل ذلك بل عن بعض المحققين ان نسخ التهذيب اتفقت على المشهور اللهم الا ان يحتل مع ذلك ان الشيخ قد انحاط في الرواية ولاجل

ثبوت الرواية عنده كما ذكره خطأ اقر فيهما على طبقها فافتوى  
بضمونها انما تدل على اعتياده واما ان اعتياده لم يكن في سبيل الخطأ فلا  
يرفع الا باصالة عدم الخطأ للمراض بمثلمها في العارف الاخر ولكن الانصاف  
ان احتمال الخطأ والسهو في رواية الشيخ بعيد في الغاية بل ربما تقطع بانها هي  
الرواية بملاحظة جملة من القرائن كفتوى غير الشيخ الذين هم الاصول في رواية  
الاخبار من سبته ولحمته بضمون رواية الشيخ كالفيد والصدوق ووالده في  
رسالته التي هي للرجع على ما ذكره الجميع من تاخر عنه عند اعواز النصوص  
مع ان الكافي كان بئرئ من الشيخ ولم يعلم مع ذلك فتوى الكافي في  
الكافي وموافقة مثل الاسكافي لا يفيد تاييدا مع رجوع الشهيد عم في  
الدروس ثم انه بناء على ما هو للشهور من اعتبار الجانب الايمن في القرحة  
قالظاهر اعتباره في خصوص ذات القرحة دون من يحتمل هي فيها وهو الذي  
فهمه في محكي الروض من كلامهم اذ لا اطلاق في الرواية يشمل حال  
الشك في اصل القرحة بعد ثبوت القدر للمتيقن في التخاطب هو وجود القرحة  
فعلا كما هو المفروض في مورد الرواية فلا يعمل بالاختبار المذكور مع الشك  
بل للرجع عنده العمومات هذا اخر ما اردنا ايراده والحمد لله .

## بسم الله الرحمن الرحيم

أخذت على نوابه والمصلحة على بيته محمد وآله ومد هذه رسالة تتضمن  
البحث عن صلوة المسافر وبين كيتها وشروطها واحكامها فتقول مستعيماً  
بالله بسقط في السفر لشروط الآتية من كل فريضة رابعة ركعتان من غيرها  
دون غيرها من الثلاثية والنوافل ما حاء العلماء كافة على سقوطها عن عزيمة  
حلقا لبعض من خافها فجعله رخصة والاختيار الواردة فيه فوق حد الاحتياط  
وقد نعتق به الكتاب في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم  
ان تنصروا من الصوة ولا يفتح فيه التفسير لفظ الجناح بمد وروده في  
مقام التنصير والتفريع عن وجوبها فصراً بعد التنصير اصلاً فهو كقوله تعالى  
ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج او اعتمر فلا جناح ان يطوف بهما مع  
ان الطواف واجب فوجوبها على المسافر فصراً كوجوبها على الحاضر تماماً  
فلو زيد عليها ما قص منها فقد زيد في فرض الله عز وجل وانما تسقط الركعتان  
الاحيرتان في الفريضة الرابعة فرضاً بشروط احتلت انتظار التمام في عددا  
بالحقة يجعل المسافة وقصدها شرطاً واحداً والسنة يجعل القصد شرطاً مستقلاً  
والسبعة يجعل استمراره شرطاً آخر ولا ضمير في هذا الاختلاف  
مد الاتفاق ظاهراً على اعتبار هذه الامور شروطاً في  
التنصير شرطاً واحداً قصد المسافة وهو ينحل الى اعتبار المسافة في السير  
وقصدها اما المسافة فلا اشكال ولا خلاف من احد في اعتبارها اصلاً  
وهي مما اجتمع الترمذيان على توقف التنصير دليماً او اياً ما يحكي من داوود

الظاهرى ومحمد بن الحسن من العامة من الخلاف فأما هو خلاف في تحديدها  
بالمقدار المخصوص لا في اصل اعتبارها ولو بمقدار ما يحصل به مساها بما حيث  
يصدق عليه الضرب في الارض كما يومه بل يدل عليه بعض العبارة وقد  
اختلفت الاخبار في تحديدها اختلافا فاحشا فحددتها جملة منها وهي اكثرها  
ثمانية فراسخ وفي جملة منها اثنا عشر فرسخ وفي بعضها التريديد بين بر يدن  
وبياض يوم وفي عدة منها باربعة فراسخ وفي بعضها يوم وليلة وفي بعض اخر  
بيومين واخر ثلثة ايام وفي بعض منها فرسخ واخر ثلثة برود والكلام فيها  
يقع في مقامين الاول في تعيين الفراسخ وضبطها والثاني في وجه التوفيق بين  
هذه الاخبار وتعيين ان للدار في المسافة على اي من المقادير اما الاول فلا  
اشكال ولا خلاف نصا وفتوى ان كل فرسخ ثلثة اهيل وقد اختلفت  
السكيات في الليل فنسب الى الشهرة بن علماء الناس انه اربعة الاف ذراع  
وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وتقل من بعض عدم الخلاف فيه  
وفي الصحاح والقاموس ناقلا عن ابن السكيت انه مد البصر من الارض  
والمراد به كما في المدارك ما يميز به الرجل من الفارس للبصر المتوسط في  
الارض المدتوية وعن القوي في مصباح المنير لليل بالسكر في كلام العرب  
مقدار مد البصر وعن الازهري ان الليل عند القدماء من اهل الهيئة ثلثة  
الف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف له ظني فانهم اتفقوا  
على ان مقداره ستة وتسعون الف اصبع والاصبع سبع شعيرات بطن كل  
واحدة يلمصق بظهر الاخرى ولكن القدماء يقولون ان الذراع اثنتان وثلاثون  
اصبعا والمحدثون يقولون اربعة وعشرون اصبع فاذا قسم الليل على رأى القدماء  
كل ذراع اثنتين وثلاثين كانت المنحصل ثلثة الاف ذراع وان قسم  
على رأى المحدثين اربع وعشرون فالمنحصل اربعة الاف ذراع

والقرصخ هند الكل ثلاثة اميال وقيل في المدايك اما الليل فلم تقف على تقديره في رواية من طرق الاصحاب سوى ما رواه ابن بابويه مرسل من الصادق انه الف وخمسة اذراع وهو متروك انتهى ولا يبعد ان يكون هذا هو السب في نسبة التقدير بأربعة الاف ذراع الى الشهرة بين علماء الناس في كلام المحقق في التبريد حيث قال أربعة الاف ذراع اليد الذي طوله أربعة وعشرون اصبعاً تعويلاً على المشهور بين علماء الناس أو مد الف مائة الف ولكن عن الكافي ما يحدد به الليل وهو صحبة أبي عبد الله عن بعض اصحابه عن أبي عبد الله قال سئل عن حد الاميال التي يجب فيها التفتيح فقال أبو عبد الله ان رسول الله حمل حد الأميال من ظن غير الى ظن وعبر وما جيلان بالمدينة فاذا طلعت الشمس وقع ظل غير على وغير وهو الليل الذي وضع رسول الله عليه التفتيح واما التقدير بأربعة الاف ذراع مع التقدير بمد البصر كما من حلة من أهل المائة فغير معلوم المخالفة بل الظاهر انهما توافقان كظهور توافقهما مع ما وقع من التقدير في الصحبة ولعل هذا هو السر في عطف مد البصر في كلام المحقق بلفظة او على تقدير احرار الخاتمة فالترجيح للاول لعدم انضباط الثاني مع الاختلاف في الامصار التي لا يوسط متوسطها عن غيره سيما مع وجود الشهرة العرفية فيه الموجب لتعين حمل اللفظ عليه عند التعارض سيما هو للتردد في محله ولا سيما بعد اعتضاده بدعوى القطع به من الاصحاب وعدم معرفية الخلاف كما سمعته من المدايك واما الثاني فالأخبار الواردة في هذا الباب على اقسام شتى فمنها ما حدد للساعة ثمانية فراسخ كالروى عن القتيبي والعيون والعلل عن الرضا (ع) انما لوجب التفتيح في ثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والتوافل والاتخال وفي رواية اخرى لفضل بن شاذان عنه ايضا والتفتيح في



ثمانية فراسخ وما زاد وللمروى عن انخصال وفيه للتقصير في ثمانية فراسخ وهو  
بريدان ومنها ما تردد فيه بين بريدن وبياض يوم كصحيحة الخزار وابي  
بصير وابي ابوب وفيها بريدن او بياض يوم ومنها ما قدرها بمسيرة يوم  
كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وطي بن يقطين وفي الاولين وقد سافر رسول  
الله الى ذى خشب وهو مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة  
وعشرون ميلا وفي الاخرة يجب عليه التقصير اذا كان مسيرة يوم وموثقة  
سماة وفيها في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ ومنها ما قدر ببياض  
يوم فقط كصحيحة عبد الرحمن وفيها جرت السنة ببياض يوم ومنها ما حددها  
باربعة فراسخ مطلقا وهي اخبار كثيرة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال  
التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ ومنها صحيحة زيد الشحام قال سمعت  
ابا عبد الله يقول يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا ومنها صحيحة اسمعيل  
بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن التقصير فقال في اربعة فراسخ ومنها  
صحيحة ابي ابوب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه قال بريد  
ومنها صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ان اهل مكة يتمون  
الصلوة بعرفات قال ويلهم او ويجهم اي سفر اشد منه لا تم والمسافة بين  
مكة وعرفات اربعة فراسخ على ما حكى التنصيص عليه من الاصحاب ومنها  
ما حددها باربعة فراسخ مع التقييد بضم الذهاب الى الاياب ليكون المجموع  
ثمانية فراسخ كصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر  
فيه للسافر قال بريد ذاهبا وبريد جاتيا وصحيحة زرارة بن ابي اللؤلؤ عن النبي قال  
سئلت ابا جعفر عن التقصير فقال بريد ذاهبا وبريد جاتيا وكان رسول الله  
اذا اتى ذبا غصر وخاب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره  
بريدن ثمانية فراسخ وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سئلته عن



وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ فانه حدد مسير اليوم بالمساحة حيث قال وذلك  
بريدان وهما ثمانية فراسخ فيستبان من ذلك ان مسيره اليوم في الاخبار  
المقدرة للمسافة بها انما جعلت علامة لتحقق المسافة نظرا الى سهولة تناولها  
وعسر الاعتبار بالمساحة او تقديره لغالب الناس خصوصا اذا كان للقصد مما  
لم يتعارف السلوك اليه مع انه يمكن ان يقال ان الاعتبار بالمسح على كل حال  
حتى لو كانت العبارة بمسيرة يوم وكان المسح علامة لحصولها اذم الاختلاف  
وحصوله في اقل من يوم يستكشف تطرق خلل في اعتدال السير وعدم  
حصول ما هو المناط من مسير اليوم في المسافة ومن هنا ينقدهح ان التردد  
بين بياض اليوم والبريدان في صحبتي ابي بصير وابي ايوب ليس تخييرا في  
مرحلة الاعتبار. بل انما هو لاجل التقريب الى ذهن السائل مع ككون  
المقصود من بياض يوم هو البريدان خصوصا بعد ملاحظة الاخبار التي  
كادت بعد التأمل ان تبلغ مبلغ الصراحة في التفسير والشرح فما في المدارك  
من الاكتفاء باحد الامرين مع العلم بالمخالفة غريب جداً كغرابه ما من  
الشهيد الثاني في الروض من تقديم سير اليوم على المساحة نظراً منه الى ان دلالة  
الاخبار عليه اقوى والتقدير به اضبط لما عرفت من ان دلالتها على ما ذكرنا اقوى  
عند من اعطى التأمل حقه في تلك الاخبار مما عرفت من ان الامر في حديث  
الانضباط بالعكس اذلا اختلاف في الفراسخ والاميال بعد اطباق النصوص  
والتناوي على ان كل فرسخ ثلاثة اميال ومعلومية ان كل ميل ست وتسعون الف اصبع  
وان اختلفت القدماء والمحدثون في التقدير باربعة الاف ذراع او ثلثة الاف  
ذراع لاختلافهم في اعتبار الذراع بعد اتماقهم على بلوغ المجموع ذلك واما  
الاختلاف في الاذرع بالطول والقهرفلا يقدح بعد لزوم رجوع غير مستوى  
الحلقة الى مستويها في كل باب وهذا بخلاف التقدير به سير اليوم فان احرار

السير للمعتدل في الزمان للمعتدل في المكان للمعتدل على الدابة المعتدلة على النحو الذي اشار اليه الامام بقوله اما رأيت سير هذه الاثقال في غاية الاشكال بل لا يكاد يحرز لتعذره او تسره ولهذا لم يكف الامام بذلك بل اوضح ما هو للراد واقعا بالايحاء بيده الشريفة باربعة وعشرين مبالغة ثمانية فراسخ نعم يمكن الاستئناس له بالتعليل الوارد في رواية فضل بن شاذان من الرضا عليه السلام انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية فراسخ - سير يوم للعامه والقوافل والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون عند هذا يوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره قلت تعليل وجوب التقصير في ثمانية فراسخ بانه مسيرة يوم للعامه كشف عن ان الماط الواقعي في تقدير المسافة انما هو ال - سير ولم يجب التقصير في ثمانية فراسخ لانها للمسافة المقصودة بنفسها بل لانه يستعمل بها مقدار للمسافة الواقعية حيث ان احراز تحقق سير يوم كما سبق متعذر او متعسر اغالب الناس لان المراد به السير للمعتدل بجميع جهاته واسبابه في اليوم المعتدل من اول طلوع المعجر الى ذهاب الحجره المشرقية اذ المراد من اليوم في اخبار السير والبياض هو يوم الصوم كما فهمه الأصحاب ومن العلوم انه لا بد حينئذ من اشتغال هذا المقدار من الزمن بالسير من بدوه الى ختمه بلا زيادة ولا نقصان الا ما جرت المادة عليه من الاكل والشرب وسقى الدواب ونحو ذلك فيكون لوغ الثمانية اشارة لتحقيق المسافة الواقعية للقدرة بمسير اليوم على الوجه المعتاد شرعا وقضية ذلك ان يقتصر في الاعتماد عليها على حال الجهل بالتحفة واما مع العلم بها فالدار على السير لانه المسافة الحقيقية فالمهيرة به لا بها ولكن بدفعه ان دلالة على ما قرره في القوي وانوار فن قوله لا اقل من ذلك ولا اكثر لا مجتمع

مع قصر الاعتبار على المسير وان اكتفى بامارته حال الجهل فان مقتضاه مع العلم بالمخالفة تقديمه مع المخالفة في طرفي الزيادة والنقصان والا لزم ان لا يكون الاعتبار به حقيقة وهو خلف وهذا ينافي التنصيص على نفي الاقل والاكثر في دخالته في ما هو موجب للتصير فعنى قوله لا اقل ولا اكثر ان الزائد على الثمانية لا يدخل له في ما هو موجب للتصير ابدأ بل هو كالزائد على المقدار المحدود به للسافة لو كان الاعتبار بالمسير كعدم الاعتداد بالاقل في التأخير في إيجاب التصير كما لو لم يقصد من اول الامر واما التعليل فسوق لبيان الحكمة في وجوب التصير في هذه السافة المقدرة بالمسح وانه لو لم يجب في هذا المقدار لما وجب رأساً لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة فلو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم بعد هذا يوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره فانتدح مما ذكرنا كله ان للسافة الشرعية الحقيقية التي هي المدار في التصير في الصلوة والصوم هي ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر ولا عبرة بغيرها مع العلم بالمخالفة والى ما ذكرنا مال الشهيد في الذكرى وجماعة منهم العلامة الطباطبائي في المصابيح على ما حكى عنهم واما اخبار الاربعة مطلقاً فهي بظاهرها وان دلت على تحتم القصر بمجرد الاربعة وان لم يرد الرجوع اصلاً ليضم الاياب الى الذهاب فضلاً عن الرجوع ليومه او لغير يومه الا انه لا بد من حملها على صورة الرجوع وضم الاياب الى الذهاب بلحاظ النصوص الصريحة في حصر للسافة في الامتدادية والتفريقية في الجملة وانه لا يشرع التصير في اقل من ذلك بل لا بعد دعوى ظهورها في ذلك بقرينة نصوص الثمانية والاربعة التفريقية سيما بملاحظة انصرافها الى ما هو الشايع للتعريف في مثل تلك الاسماء الصغيرة من ارادة الرجوع كما هو الغالب للتعريف في اصل المسافرين ايضاً فضلاً عن قصد الاربعة خاصة بل يستفاد

من موثقة محمد بن مسلم للتقدمة ان عدم مشروعية الفصر في الاربعة خاصة من اللسلمات التي لا تنطرق اليها شبهه ولهذا اظهر السائل التعجب من الحكم بالتصير في بريد قوله قلت بريد قلن تكرار الاستفهام عما اجاب به الامام كاشف عن تمام الاستغراب والامام ازاح تعجبهم من ذلك بقوله لانه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد دخل يومه مينا ان للراة البرد حينما يطلق في لساهم عليهم السلام انما هو للضم الى الاياب لتكمل للسافة الحقيقية فيكون هذا الخبر كالشارح لسائر الاخبار للفتنة على ذكر البريد من غير تعرض لضم الاياب اليه تكميلا للسافة ولولا ما ذكرنا لكان كل من التمتع وازالته في غير محله نعم في بعض الاخبار ما هو نص في الاكتفاء بالخسة ولا يقبل هذا الحمل وهو صحيحه محمد بن عمران قل قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيمة على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ ربما خرجت اليها فقيم ثلثة ايام او خمسة ايام او سبعة ايام قائم افصر فقال قصر في الطريق وانعم الضيمة ولا فرق بينها وبين الاربعة مع انقطاع السفر بالضيمة لكمه كما سيأتي بطروح او محمول على الفراسخ لخرامانية التي هي ضعف الفراسخ المقدرة بها السافة في الاخبار او ما يقرب من الضعف على ما قبل وعلى اي حال فقد ظهر مما ذكر سقوط القول بتعمم الفصر في الاربعة مطلقا وان لم يرد الرجوع اصلا كما نسب الى ثمة الاسلام استظهارا من اقتضاره على ذكر اخبار الاربعة ان لا بد معه من طرح الاخبار للتفيضة الدالة على تحتم الفصر في الثانية لامتدادية او التلقينية او حملها على التنية كما قبل وتوم الجمع بينهما وبين اخبار الثانية ان الاربعة ادنى ما يتعمم به الفصر فلا يذ في تعتم الفصر في الثانية ايضا لدخول الارعة فيها مدفوع بما في اخبارها من جعلها ادنى ما يتعمم به الفصر وفي الروى عن الامام انما وجب التصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر

كاندفاع توهم الجمع بينهما بحمل اخبار الاربعة على الجواز مطلقا سواء اراد الرجوع اليه او لتغير بومه او لم يرد الرجوع اصلا والثانية على الاحتكام صنفه السيد في المدارك ونقله عن جده بل نسب ذلك الى الشيخ في التهذيب والاستبصار وذكر استيجاهه عن الشهيد في الذكرى وربما نسب ذلك الى جمع من القدماء كوالد الصدوق والفيد والشبخ في النهاية والبسوط واستقرى هذا الوجه في المدارك قائلا ان الاخبار الواردة في الاربعة كثيرة فلا اقل من الجواز وهو مع عدم تماميته في نفسه يذني ما في صحيح موهبة بن وهب ووزارة للثمة متين لاشتمال الاولى على السؤال عن ادنى ما يقصر فيه للمسافر والتعليل في ذيل الاخيرة بقوله اذ ارجع كان سفره بر يدن ثمانية فراسخ الصريحين في عدم مشروعية التقصير بدون انضمام الاربعة الاياب الى الذهاب واما اخبار الاربعة المقيدة بضم الاياب الى الذهاب فلا ينبغي التأمل في انها سيمت مساق الشرح الاخبار المحددة بالثمانية الظاهرة بدو في الامتدادية وانها اهم منها ون التلفية في الجملة ولا خلاف في وجوب التقصير مع التلفيق حتى من الثائلين بكفاية الاربعة في تحتم التصر كالكافي وبعض فضلا متأخري المتأخرين على ما نسب اليه في الحدائق سوى ما ما ينسب الى ابي الصلاح وان زهره ل والشبخ في الخلاف من القول بوجوب الاتمام في التلفيق جودا على ظهور اخبار الثمانية في الامتدادية ولم يعلم مخالفتهم صريحا في ذلك لان الافتصار على ذكر اخبار الثمانية كما صنفه الاولان لا يدل على اختيارها محتم الاتمام مع التلفيق وكذا لفظ الثمانية في عبار الشيخ وعبثا يمكن ارادة الاعم من الامتدادية والتلفية منها وما ينسب الى الشيخ في التهذيب من القول بالتخيير مطلقا حيث قال على ان الذي تقول انما يجب التقصير اذا كان مدار الاربعة ثمانية فراسخ واذا كان اربع فراسخ

كان بالخيار في ذلك ان شاء الله وان شاء قصر وعلى اى حال فلا ريب في  
تحتّم القصر عند التلقين مع ارادة الرجوع ليومه اوليته مع انحاد السير عرفا  
وانما الاشكال والريب في ان ذلك شرط في وجوب التقصير في الملقنة فلولا  
رد الرجوع ليومه وجب عليه التمام كما هو للشهور سيما ابن المتأخرين او  
التخيير بين القصر والتمام كما نسب الى ظاهر المحكي عن والد الصدوق  
والشيخ في النهاية والنفيد في خصوص الصلاة دون الصوم فحكم فيه بتعم  
التمام او تحتم القصر كما من ابن ابي عقيل فحكم بوجوب التقصير تعبيدا  
على مرید الرجوع قبل نخلل القاطن سواء اراد الرجوع ليومه او لم يرد وان  
كان في هباته المحكية مقتصر على ذكر اقامة عشرة ايام لوضوح عدم  
الخصوصية في الافة عشرة لحرمان المناط في غيرها من النواط حيث قال  
كل سفر كان ملة غير يدين او يردداه او يربحها وهو اربعة فراسخ في يوم  
واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافر عندال الرسول ان يصلى صلوة  
للسفر ركعتين ونسب ذلك ايضا الى طائفة من للتأخرين وهو الذي ينبغي  
التعميل عليه لخالو الاخبار عن هذا الاشتراط وظهورها في الاطلاق وعدم  
ما يدل على التقييد سوى الفقه الرضوي حيث حتم التقصير مع ارادة الرجوع لليوم  
وخبر بينه وبين الأمام مع عدمه وهو لا يصلح حجة على التقييد واعتضاده  
فتوى للشهور لا يصبره حجة مع عدم حجته في نفسه واما امراض الاصحاب  
عن هذا القول فليس بموهن له بعد معلومية استنادهم في ذلك الى ما فهموه  
من هذه الاخبار واما ما في رواية محمد بن مسلم من حصول شغل اليوم مع الرجوع  
برينا فليس فيه دلالة على ذلك وانما هو اشعار لا يلحقه اعتبار بل لا اشعار  
فيه لانه انما سبق تقريرها الى ذهن السائل حيث تعجب من اطلاق الامر بالتقصير  
في يرد بعد ارتكاز عدمه في نفسه مع ان صحبة زرارة للتقدمه لا تخلو عن



دلالة على عدم اعتباره بل هي ملاحظة التعليل فيها كالصريح في ذلك حيث ان الظاهر من قوله كان رسول الله اذا اتي ذبابا قصر تكرر ذلك منه وانه من عادته كما هو المستفاد من مثله مما هو شائع في مقام اظهار تكرر الفعل ووقوعه على وجه العادة ومن البعيد كل البعد رجوعه لليوم في كافة اسفاره بحيث لم يتفق له مرة لم يرجع ليومه واغوى دلالة من ذلك التعليل فيها بقوله لانه اذا رجع كان سفره بر يدين ثمانية فراسخ اذ لو اريد الرجوع ليومه كان التعليل في قوة ان يقال لانه اذا رجع ليومه كان سفره بر يدين ومفهومه انه لو رجع لغير يومه لم يكن سفره بالغاً هذا المبلغ مع ان بلوغ السفر اليه حاصل على كل تقدير ويدل عليه ايضا خبر منتظر الرفقة الذي ياتي الكلام فيه في المسافة النوية اللهم الا ان يقال ان المفروض فيه غير محل البحث ولهذا قال بضمونه من يعتبر الرجوع لليوم كالشيخ في النهاية على ما حكى عنه السيد في الرياض ويدل عليه ايضا صريح اخبار العرفة فانها على كثرتها واستفاضتها صريحة في تحتم القصر على اهل مكة اذا خرجوا الى عرفات للنسك كصحبة معوية بن عمار المقدمة للضمنة تشديد التكبير على اهل مكة بقوله ويلهم او ويجهم واي سفر اشد من هذا وفي خبر اسحاق بن عمار وبجهم كأنهم لم يجعوا مع رسول الله فمصرفوا وحملها على التشنيع على الالتزام بالتمام او حمل النهي في صحبة معوية على الكراهة حمل ركيبك لا شاهد عليه بعد استفاضة الروايات بوجوب التخصير واشعار بعضها بان وجوب التخصير مما لا يذني الريب فيه حيث سئل الصادق عن مقدار التخصير فقال في بر يد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفات كان عليهم التخصير (مسائل الاولى) لا يعتبر بعد اعتبار قصد للمسافة قطعها في يوم واحد وان جعلت عبارة عن مسير يوم فلو قطعها في زمان اوسع مما جرت العادة عليه بكثير كان عليه التخصير كما لو قطعت

في يوم واحد اذا ما نبع منه سوى ميتوم من عدم صدق اسم المسافر عليه  
لو قطعها كل يوم بمقدار مرمى سهم او قل لدعي التنزه او غيره وان قصد  
طبي للساقفة وبلغ المقصد فالواجب حينئذ هو القيام استصحابا لوجوبه بعد  
الشك في شمول الادلة لمثل هذه الصورة كما يحتمل انما لو قرب لده ولم يدخنه  
للترخص ومكث في القرى المتقاربة له الخروج عن اسم المسافر ولا مجال  
لاستصحاب وجوب الفصر بعد فرض الخروج وعدم بقاء صدق الاسم  
عليه ويدفعه ان وجوب الفصر ليس مرتبا في لسان دابله على من تعنون  
بهذا العنوان حتى يلزم المحافظة عليه تلبسا وبقا لعدم تحقق للوضع مع  
انتفائه وانما هو مرتب على من قصد المسافة الخاصة وان كان ذلك حكما في  
مورد السفر فعنوان المسافر منتزعا من الموضوع المحكوم عليه بوجوب الفصر  
وليس ما خوذا فيه حتى لا يترتب عليه حكمه مع عدمه بل تقول بذلك حتى  
مع ورود خبر او اكثر ترتب الحكم به على المعنون به كما في موثقة سماعة  
سئلته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان  
وهما ثمانية فراسخ ومن سافر قصر الصلوة وافطر الا ان يكون تابعا السلطان جاز  
لان هذا الخبر وامثاله لا يصلح مقيدا للنصوص المطلقة لانها شارحة لما هو  
للمراد منه شرعا وان المسافر الذي جعل في حقه لتقصير والافطار من قصد  
المسافة الشرعية وان صح سلب المسافر عنه عرفا كما في الماكث في القرى  
الواقعة في حواشي مصره ويدل على ذلك الاخبار الواردة في اهل مكة الالية  
بوجوب الفصر عليهم اذا رحلوا من عرفات قبل دخول منازلهم مع تقربها  
للبيت فما في الجواهر تعال للشهيد في التكري من الاستشكال في الفصر  
ولولية الجمع بين الفصر والتمام في المورد وامثاله مما لا يصدق اسم المسافر  
وان لم يحصل شيء من قواطع السفر نظرا الى ان المصاط صدقه مما ليس في

محله مضافاً الى وضوح عدم التفرق بين التبادي في السير او السرعة الخارجة  
 من طور سير للتعريف مع انه لا يلتزم احد بعدم وجوب التصر في هذه  
 الصورة فان البطو الخارج من العادة كالسرعة الخارجة عنها في الاخلال  
 بصدق عنوان المسافر وليس الوجوب في هذه الصورة الا لاجل كفاية قصد  
 المسافة في نظر الشارع في وجوب التصير وهو مشترك بينهما ولعل هذا  
 اوضح من ان يخفى على من لاحظ اخبار الباب وتبع كلمات الاصحاب فلها  
 تشهد بان ما هو تام المناط في لحاظ الشارع في ترتب احكام التصر انما هو  
 مجرد التصر الى المسافة المحدودة وان صدق اسم للمسافر وعنده على شرع  
 سواء فلو قصدها ولم يصدق عليه للمسافر ترتب عليه احكامه كما انه لو لم  
 يقصدها وصدق عليه اسمه لم يترتب ولو سار اضعاف للمسافة ومن هنا لا يجب  
 التصر على المتماق للشارد وان تعدى للمسافة اجماعاً لم يبد له القصد في الاثناء  
 فتلاحظ المسافة من مبدء قصده الثانية تعين مبدء للمسافة وانه لننزل ك  
 ذهب اليه بعض قدامنا على ما في محكي الدروس وحكي نسبة القول به الى  
 ولد الصدوق وان قيل بان مخالفته انما هي في اشتراط التصير بالتجاوز من  
 محل الترخص لافي احتساب مبدء المسافة من للنزل او اخر البلد كما يراه غير  
 واحد من الاصحاب او حد الترخص كما من ظاهر الشهيد او التفرق بين البلاد  
 المتسعة وغيرها بكونه اخر الحلة في الاول واخر خطة البلد في الثاني كما عن  
 عدة من الاصحاب او هو مبدء الاحير بقصد السفر اقوال وذ كر الشيخ في  
 الحواهر انه لانص خاص في البين يدل على التعيين وربما يدعى استفادة  
 الثاني من تضاعيف الاخبار هذا بالاضافة الى مبدء المسافة واما المنتهي  
 فالظاهر انه لا اشكال في انه هو للنزل كما يدل عليه غير واحد من الاخبار  
 منها ما في صحبة ابي ولاد الاتية لانك كنت مسافراً الى ان تصير الى

منزلك وربما يفسق الى الذهن امكان الاستيناس للاول باخبار وقع التعرض  
فيها لذكر للنزل منها المرسل عن صفوان قال سئلت الرضا عن رجل خرج  
من بغداد يريد ان يلحق رجلا على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ  
النهران وهي اربعة فراسخ من بغداد ففطر اذا اراد الرجوع ويقصر قال  
لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما  
خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتبادى به السير الى الموضع  
الذي بلغه ولو انه خرج من منزله يريد النهران ذاهبا وجائيا لكان عليه  
ان ينوي من الليل سفرا وجه الدلالة انه هلال عدم مشروعية التقصير  
والافطار في حق للمسؤول عنه بعدم خروجه من منزله مريدا للسفر فيدل  
على ان الشرط في وجوب التقصير ارادة السفر بارادة طي المسافة التي مدها  
للنزل وتدل عليه ايضا العمدة الاخيرة وهي قوله ولو انه خرج من منزله يريد  
النهران ويدفعه ان الرواية اجنبية عن هذه الجهة بل هي تصدق اعتبار  
قصد السفر في التقصير وذكر الخروج من للنزل انما هو توطئة لبيان  
تحقق السير بلا قصد كما هو صريح قوله انما خرج يريد ان يلحق صاحبه  
في بعض الطريق ومن ذلك يظهر عدم دلالة العمدة الاخرى عليه لسونها  
لبيان وجوب التقصير مع القصد ومنها للوثقة من الصادق عن الرجل يخرج  
في حاجة فيـ بر خمسة فراسخ او ستة فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج فيـ بر  
خسة فراسخ اخرى ولا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك للموضع قال لا يكون  
مسافرا حتى يـ بر من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلاة  
والظاهر ان هذه الرواية ايضا نظرة الى لزوم اعتبار القصد  
المسافة من السفر كما كانت قسما من منزله او قريته والاراد

انه لا يكون مسافرا حتى يتصل السير كما يكشف عنه السؤال في صدر  
الرواية حيث سئل عن خرج في حاجة له فسير خمسة فراسخ ثم  
لا يبعد الا تشهارة كون المبدء مبدء السير بقصد السفر كما يؤمى اليه  
التريد في قوله من منزله او قرية اي من اى مكان سار بقصد السفر سواء كان  
من منزله او قرية او بلده ومنها صرح له ابن بكير عن الصادق في الرجل  
يخرج من منزله يريد منزلا اخر اوضعية له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله  
اوضعية التي يؤم يريد ان قصر وعه مدلالها على المطلوب واضح ومنها المرسل هو  
الصادق اذا خرجت من منزلك فقصر نصب الاستدلال به الى والد  
الصدوق والظاهر ان هذا ايضا لا نظره الى تعيين المبدء بل  
المراد به الاصح من البلد والمنزل اى اذا خرجت عما انت فيه  
فقصر واما القول بتعيين اخر البلد فلا دلالة في الاخبار عليه صريحا  
واما قوله في اخر صحيفة زارة ومحمد بن مسلم وقد سافر رسول الله الى ذي  
خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان فلا نظره الى هذه الجهة  
بل المراد توسط المسافة للعبارة بينهما نعم استظهر ذلك بعض المتأخرين  
من النصوص الواردة في لزوم انصرطى اهل مكة اذا ذهبوا الى عرفات  
فانها تدل على كون الاحتساب من نفس البلد لاحد الترخص والانتقص  
للمسافة عن البريد وانت خبير بان هذه النصوص لا تصلح ادلة على تعيين  
خصوص اخر البلد مبدءا وان دلت على نفي كونه حدا لترخص فتكون ادلة  
على الشهد واما بالاضافة الى غيره فهي ما كتبه عن تعيين اخر البلد او المنزل  
فلا تناق ان يكون للبدء هو المنزل كما لا يخفى واما القول بان المبدء هو  
حد الترخص فاستدل عليه باقطاع حكم السفر فيما دونه ويدفعه انه خلط  
بين مرحلة تحديد المسافة بدوا ومرحلة توجيه الخطاب بالتهيير الى اللذات

ولا دخل لاحدهما في الاخر فنالشارع انما اخر توجية الخطاب به اليه الى الخروج من حد الترخص يقتضو ادلة اشتراط الخروج عنه في وجوه من جهة ان الحكمة الشرعية في تنزيهه هي الارقى على المكف لما يلاقيه في سفره من النصب وهو انما يحصل غالبا بعد الخروج عن الحد فوجب التخصير عليه في هذا الحال ولا دخل في هذه الجهة كون مبدء المسافة هذا الحد او غيره من سائر المبادئ واما القول بالتفصيل فنسبه صاحب الحدائق الى الاصحاب وذكر انه لم تقف له على داييل وذكر الشيخ في الحواهر ان المبدء اول انات صدق للمسافر عرفا وانه يصدق بمجرد الخروج من البلد في العرف انه مسافر ما لم يكن خارق المعتاد في السمة وان كان بينه وبينه مزارعه واما البلاد العظيمة فقد نقل تصر يح غير واحد من الاصحاب بان مبدء التقدير فيها الخروج عن المحلة لتتحقق السفر بالخروج عنها ويظهر من ذلك انهم جعلوا المناط في تعيين المبدء صدق اسم المسافر وهو يتفاوت بتفاوت البلاد بحسب السمة وعدوها وان هذا هو مستندهم في التفصيل ون استشكل في تحقق هذا المبدء في البلاد التامة المتصلة دورها ومحالها الجملة بالخصب وكيف كان فقد عرفت انه لا دليل يبين احد الامور المذكورة فلا بد من النظر في ما تقتضيه الاطلاقات نصوص الباب وهي لا تساعد الا على كون المبدء هو لانزل باحاط صلوه للاعتبار به وشمول الاطلاقات له فلا اعتبار بما عدها مستلزم لانفاء الاطلاقات بالاضافة اليه وعدم الاخذ بها في مورده بخلاف ما اذا عمل بها فيه اذ لا يبقى المجال حينئذ للمبرة بغيره في تقدير المسافة به بعد تأخره عنه بحسب التقدير هذا ما تقتضيه الادلة واما مع الشك في حصول المسافة الواقعية للشك في ما هو مبدءها الموجب للاختلاف زيادة وتقصية فليقتصر على التمام في جانب الموضوع او الكيفية عن الناحية

فيستصعب اما الحالة التي كان عليها للوجوب للتكليف بالتمام بناء على اعتبار  
 الحضر والسر في موضوع الحكم واختلافه بتبدلهما واما وجوب التمام  
 للعلوم سابقا لو كانا من الحالات الغير المعددة للموضوع الثالثة لاخلاف في  
 وجوب التقصير مع العلم ببلوغ المسافة سواء حصل بالاعتبار او الشباع  
 على المشهور بل كاد ان يكون اجماعا سوى ما عن الذخيرة من التوقف في  
 ذلك واما للبينة فظاهر الاصحاب اعتبارها في التمام كغيره لمعوم قوله الاشياء  
 كلها على هذا حتى تستبين او تقوم البينة وعموم قوله اذا شهد  
 عندك للحدون فصدقهم واما الظن فالظاهر عدم العبرة به في اثبات التكليف  
 بالتصريح وان احتمل الاكتفاء به لتعذر العلم وحسر قيام البينة بل عن الشهيد  
 الثاني في الروض الاكتفاء بمطلق الظن القوي معللا بأنه مناط العمل في  
 كثير من العبادات كما ان الظاهر عدم العبرة بالعدل الواحد ايضا للحصر في  
 قوله الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البينة وعن الذكرى والروض  
 الاكتفاء به ولعله لاطلاق ادلته كما قيل وهو غير معمول به في الموضوعات  
 ولو تعارضت البينتان فنظمت احدهما ببلوغ المسافة والاخرى بعده فنعى  
 الذكرى والمعتبر تقديم بيته الاثبات والعمل بالتقصير ولعله كما عن الاول لعدم  
 قبول شهادة النفي واستقره في للدارك فيما اذا كانت البينتان مطلقتين كما  
 اذا نهضت احدهما على بلوغ المسافة والاخرى على عدم بلوغها مطلقا واما  
 لو فرض استنادهما الى الاعتبار مثلا بان قالت احدهما اني اعتبرتها فوجدتها  
 ثمانية والاخرى اعتبرتها فوجدتها سبعة فالتجته الاخذ بيته النفي لاعتضادها  
 باستصعاب التمام وتبعه على ذلك الشيخ في الجواهر واستشكل بذلك على  
 الشهيد في الذكرى حيث استدلى على ذلك بان شهادة النفي غير مسووية  
 ولكن تردد في الرجوع الى الاحتياط او اصابة التمام مع فقد المرجح واستقوى  
 الاخير ويظهر من ذلك العلة معها ان الالزاماتين وعدم جعله الامتناع

باستصحاب الأمام مرجحاً وإن كان هو للرجح عند عدم العمل بها ظراً إلى أن  
 الجاهل الذي تعارضت عنده اليمينتان كالشك الذي يجب عليه الأهم فلا  
 خلاف والظاهر أن الاعتضاد بالأصل يمكن مرجحاً لتقديم اليد الساقية بعد  
 تعرضها للإثبات للسند إلى الاعتدال وإن لم تظهر الثمرة بحسب العمل وإد  
 للقول بالتخيير بالعمل بإيهامه كما قيل عن بعض فلا وجه له لارتفاع  
 التخيير بوجود الرجح في يمينه التي وإما لو جهل الموضع وجب عليه الأهم لاز  
 التمهيز أعما يجب إذا علم بأن للأصـد بالغ حد للساقية وإن زاد عنها ومع الجهل  
 فالأصل عدم تحقق موجب الأقصر ولو صلى قصرأ أعادولو مع انكشاف  
 بلوغها ولو صلى تماماً لم يعد بعد الانكشاف لقاعدة الأجزاء وإن اشكل  
 في ذلك فيما إذا كان الانكشاف في الوقت وفي وجوب القمص عليه حينئذ  
 وعدمه وجهان الأصل وتوقف نحصيل الواجب عليه وربما يفصل بين تصرف  
 القمص وعدمه فيحكم بالوجوب في الثاني وعدمه في الأول لأدلة نفي الأمر  
 ويظهر ذلك من الشبـخ في الجواهر ويمكن استفادة عدم وجوبه من حكم  
 الشارع بعدم وجوب الأعادة مع الجهل بالحكم ولو تمهيزاً ولو مع الانكشاف  
 في الوقت لكشفه من عدم الأهتمام بهذا الحكم مع الجهل والألوجبت  
 الأعادة معه إذا كان من تمهيز فيتمضي ذلك عدم القمص إذا كان الجهل  
 بالموضوع إذ وجوب القمص مع الجهل به لا يلزم عدم إيجاب الأعادة مع  
 التمهيز للقضي إلى الجهل بالحكم ثم إن هنا فرعين ربما يخفى للفرق بينهما وذلك  
 لو قطع المسافر بعدم بلوغ ما بين منزله ومقصد الساقية وقصده جازماً بعدم  
 البلوغ عازماً على عدم التوجه إليه على تقدير بلوغها واقفاً فأنكشفت في الأثناء  
 بلوغها والظاهر أنه لا اشكال في وجوب الأقصر عليه ولو قطع بكونه مسافة  
 وهم على قطعها لداع هتلائي بحيث لو فرض عدم كونه مسافة عنه لقصده



ما وراء مقصده فعلا لخطائه في الاعتقاد ببلوغه اليها لان داعيه انما يدعو الى  
 قطع المسافة لا خصوص هذا المقصد الذي قطعه خطأ الاعتقاد ببلوغها فانكشف  
 انه ليس بمسافة فهل يحكم هنا بترتب احكام المسافر عليه بلحاظ صدق قصد  
 للمسافة وان لم تكن مسافة واقعية فاذا قصد ما وراء ذلك تحصيلها للمسافة  
 الواقعية لم يعتبر كونه مسافة في حد نفسه بل يكفي كونه كذلك ولو باحتساب  
 ما قطعه منضمنا الى مقصده نظرا الى صدق انه خرج من منزله قاصدا للمسافة  
 وان اخطأ في تطبيقها على الامتداد المتصور اولا اولا يحكم عليه بذلك نظرا  
 الى انه قصد الامتداد للتوسط بينه وبين مقصده الخاص وهو ليس بمسافة  
 حسب المفروض غاية الامر انه انما تحرك نحو قطعه لاعتقاده القاسد ببلوغ  
 ذلك الامتداد مسافة شرعية وخطائه في الاعتقاد لا يجعله قاصدا لها فان كان  
 للناط قصد عنوان للمسافة لا مجرد المسافة الواقعية مع الجهل بكونها مصداقا  
 للمسافة الشرعية بحيث لو علم بان الامتداد المقصود مصداق لها لما  
 قصده بل قصد ما دونه كما هو المفروض في الصورة الاولى لزم ان  
 لا يحكم بوجوب القصر في الصورة المذكورة لو انكشف الواقع في  
 الاثناء ولم يتبدل قصده الى ما هو دونها وذلك لزم استمرار القصد  
 لها في وجوبه مع ان وجوب القصر حينئذ كالمسلم نعم لوصل تماما ثم  
 انكشف الخلاف في الوقت فهو مسألة اخرى لا تدخل لها بما نحن فيه  
 يحكم فيها بعدم وجوب الاعادة مع الجهل على المشهور لروايات دلت  
 على الاجتزاء بالتمام في موضع القصر وان كان الناطق القصد الى ما هو  
 مصداق للمسافة واقعا وان جهل بالعنوان بل ولو مع القطع بعدم كونه  
 مصداقا لها كما في الصورة الاولى لزم الحكم بوجوب التمام في صورة  
 العكس لو لم يقصد من مكانه مسافة مستقلة بل بقي على القصد الاول

لان الخطأ في التطبيق لا يجعله قاصدا حقيقة مع فرض عدم بلوغ المقصود  
 مسافة واقعية وان كان قاصدا اليها على تقدير علمه بعدم بلوغ الامتداد الذي  
 يريد قطعه للمسافة الشرعية والظاهر عدم كفاية قصد المسافة بعنوانها بل  
 للعتبر قصد ما هو مسافة واقعا سواء علم بكونه مصداقا لها او جهل او علم  
 بعدمه واما دعوى لزوم العلم بكون الامتداد للمقصود مسافة واقعية ولا يكفي  
 مجرد كون القصد مسافة واقعا مع الجهل فضلا عما لو قطع بالعدم كما هو  
 بعض متأخري المتأخرين في صورة الجهل نظرا الى انه في حال خروجه مع  
 الجهل لم يقصد السفر الشرعي بعنوان انه كذلك فلا يلتفت اليها لان  
 الاستناد من روايات الباب انما هو اعتبار المسافة الواقعية ولا يجب قصد  
 السفر الشرعي بعنوان انه كذلك فلو ظهر في الانتفاء كون الامتداد الى  
 القصد مسافة لزم التفسير نعم لا يجب اعادة ماصلي تماما لقاعدة الاجزاء لو  
 انكشفت الحال بل يجب عليه التمام في حال الجهل وعدم انكشاف الواقع  
 الرابعة **﴿** لو كان الى مقصده طريقان مختلفان ببلوغ المسافة وهو عدمه  
 فسلك الطريق الابدع البالغ وجب عليه التفسير اذا كان لغير داع الترخص  
 اجماعا وكذا اذا كان لداعيه على الاظهر الاشهر بل لم يحك الخلاف في ذلك  
 الا عن ابن البراج لاطلاق النصوص وعدم حرمة هذا القصد ودعوى انه  
 كاللهي بصيده فلا يصح اليها لان الكلام في سلوك الابدع بداع الترخص مع  
 اجماع شروط التفسير فان كان قصده هذا موجبا لانتفاء شرط من شروطه  
 كتقوم كونه سفر معصية مثلا لم يختص بالطريق الابدع بل لو سلك الاقرب وازاد  
 الرجوع ليومه على ما هو المشهور من اعتبار ذلك بهذا الداعي وجب عليه التمام  
 وان لم يوجب ذلك بل كانت الشروط مجتمة فلا وجه لوجوب التمام عليه نعم  
 يمكن تقريب الاستدلال على وجوب التمام بوجه اخر وهو ان ظاهر الاخبار

وجوب التقصير على من قصد للسافة للتعارفة بان كان للقصد بالغاً حدها في  
تمسه لا يجعله بالغاً اليها كما لو فرض أنها فرسخان وسلك على نحو التوريب  
فبلغت للسافة في الخط المورب ثمانية فراسخ فإن الاخبار منصرفه عن مثل  
هذه الصورة ولكن مدفوع بمنع الانصراف بل ظاهرها الاكتفاء بمجرد  
قصد المسافة بأي نحو اتفق ومن المعلوم صدق قصدتها عند السلك من الطريق  
الابعد حقيقة فلا وجه الاستشكال في وجوب التقصر كما لا وجه له في صدق  
للسافر عليه لوضوح صدقه مع ما مر عليك من عدم لزوم المحافظة على هذا  
الصدق في موارد التقصير لعدم اعتبار هذا العنوان موضوعاً في الأدلة وان  
سلك الطريق الأقرب فإن بلغ أربعة فراسخ وأراد الرجوع ليومه بنساء على  
ما هو المشهور من اعتباره قصر وان لم يبلغ ثم وان كان مع الرجوع من الأبعد  
ثمانية لعدم كفاية مطلق التلقيق على ما هو ظاهر اخباره فإنها اعتبرت كون  
الذهاب بريداً كما في صحيحة ابن وهب المتقدمة وغيرها من الصحاح فإنها  
تدل بظواهرها على اعتبار عدم كون الذهاب أقل من الأربعة فلو كان الذهاب  
مثلاً ثلثة فراسخ والأب خمسة أم وان قصد الرجوع ليومه نعم يقصر لو  
انعكس القرض واخبار التلقيق لا تأتي عن ذلك لأن أخبار الثمانية إنما دلت  
على لزوم عدم نقصان المسافة عن الثمانية اعم من كونها امتدادية او تليقية  
واخبار التلقيق ناظرة الى اعتبار بلوغ الذهاب اربعا اذ هو اول للراتب التي  
يوجب قطعها ان يكون للسافر مسافراً واعتبار بلوغ الرجوع اربعا إنما هو  
لتسكيل الثمانية لا لخصوصية في الأربعة ولو كان الأبعد مسافة قصر حل  
رجوعه فيه لأنه قاصد للمسافة فيجب عليه التقصير بمقتضى النصوص واحتمال  
اختصاصها بالذهاب بما لا ينبغي الالتفات اليه بعد اطلاق النصوص بل  
ظهورها في الاكتفاء بمجرد قصد الثمانية وهذا مما لا اشكال فيه وإنما

الاشكال في مالو قصد الرجوع به من اول الامر فهل يقصر في الذهاب  
 ان كان اقل من اربعة كما لو فرض كونه فرسخين والرجوع ثمانية نظرا الى  
 صدق انه خرج من بيته قصد المسافة غاية الامر انها قصدت مع الزيادة  
 فيترتب عليه احكام للسافر في الطريق والبلد والرجوع وان لم يكن لبومه  
 او يتم الاعتبار كون الذهاب اربعة بمجرد قصد الرجوع من الاصل في اول  
 الخروج غير مؤثر في وجوب التصغير عليه ما لم يشرع في الضرب فيه وهذا  
 هو الظاهر لان الاعتبار انما هو قصد المسافة ابتداء وهي غير مقصودة  
 في الفرض ولذا لا يقصر من قطع للمسافة مقصودا متعددة الا حل الرجوع او  
 نية الرجوع من الاصل بتعلل الى قصدين قصد لقطع مدون المسافة الى  
 مقصده وقصد منه الى تمام المسافة والاول غير مؤثر في التصغير كما ان الثاني  
 غير مؤثر في وجوبه قبل الشروع في الاصل وهذا تمام الكلام في ما يتعلق  
 بالمسافة واما قصدها فهو مما اطبقت المصوص والفتاوى على اعتباره من غير  
 خلاف لاحد من العلماء في ذلك وبدونه يجب التمام وانتفائه بانتفاء احد  
 الامرين اما قصد مادونها منظمها الى قصد اخر مثله وان قطع اضحاف المسافة  
 او بعدم قصدها رأسا وان قطع المسافات كالمثلم لا يبدى ابن ذهاب بل ليس معنى  
 اعتبار المسافة الا اعتبار قصدها ولعل هذا هو السبب في جعل بعضهم لها قصد  
 شرطا واحدا لان ايرادها بالاعتبار مع اعتبار القصد هو اعتبار قطعها مضافا الى  
 القصد والا فلا وجه لاعتبارها منفردا مع لزوم قصدها شرعا مع ان القطع  
 غير معتبر بالاجماع المحكي في المدارك ومن هنا استدلل عليه في المدارك بان  
 اعتبار هذا الشرط انما يتحقق باحد الامرين اما قصدها ابتداء واما قطعها  
 اجم والثاني غير معتبر اجماعا فيتعين الاول وعلى اى حال فقد استدلل على  
 اعتباره برواية صفوان التقدمة وهي ظاهرة بالدلالة على المطلوب ولن فصلت

بين التخصير والانقار في ما لو لم ينو المزم من الليل وموتة عمار من اوعيد  
الله قل مسئلة عن الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك  
بتماذي به للضي حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلوته قال يقصر ولا  
يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله وهي لا تدل على الدعوى بوجه لان السؤال  
عن صنعه حال ارادة الرجوع تصيرا او تاما لا ما صنعه حال التماذي في للضي  
على ما هو الظاهر في قوله كيف يصنع في صلوته بلفظ المضارع ومن هنا عده  
في الوسائل في اخبار العمود من السفر ووجوب التخصير حينئذ عليه لاجتماع  
شرايطه واقعا لا يدل على اعتبار القصد للمسافة لان ذلك يجتمع مع عدم  
شرطية القصد في وجوب التخصير ولو حملت على السؤال عن صنعه في حالة تماذي  
الضي به وهو غير مريد للسفر دلت على خلاف المطلوب لان مدلولها حينئذ  
وجوب التخصير وعدم مشروعية التمام وهو يناقئ اشراط القصد في وجوبه  
اللهم الا ان يكون السؤال عن الصنع حال الرجوع لاحتمال اختصاص حكم  
التخصير بالثمانية الذهابية بعد الفراغ عن وجوب التمام في الذهاب لا تنفاه  
شرط التخصير وهو القصد ويكون فرض التماذي في السير مقدمة للسؤال عما  
يصنعه حال الرجوع لاظهار ما هو مورد احتمال اختصاص حكم التخصير به وانه على  
تقدير الاختصاص به واقعا فاقدم هو شرط وجوبه على نحو الاختصاص والجواب  
وقع بعد تقريره على اعتقاد ان تنفاه شرط التخصير رادعاه من احتمال الاختصاص  
باجباب التخصير حال العمود بل ربما يشعر بذلك نفى مشروعية التمام الى  
الرجوع الى المنزل بعد اجباب التخصير بقوله لا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله  
فان تأكيد الامر بنفى المشروعية بعد اجباب التخصير يشعر بان السائل انما  
توهم الاتمام حال الرجوع لتوهم اختصاص التخصير بحال الذهاب والافلانكته  
لنفى الاتمام بعد اجباب التخصير لكنه بعيد جدا عن ظاهر الرواية اذ ليس فيها ما

يدل اويشعر بغير وضعية وحوب الاتمام حال الذهاب سواء وجوباً أو كون  
حجة المدعى نعم تدل على اعتبار القصد الموثقة الاخرى ابرز المتقدمة في مبدأ  
للسافة قلن الظاهر من السؤال فيه - ما هو السؤال عمن خرج من  
بيته غير قصد للمنزلة بل حاجة يطلبها فيتبادر به السير الى ان  
يقطع ثمانية فراسخ من غير قصد والجواب انما يدل على عدم كفاية مجرد  
القطع ما لم يقترن بالقصد من اول الخروج فعنى قوله فيها لا يكون - افرأ  
حتى يسير من منزله او قريته انه لا يكون - افرأ شرعاً بحيث يترتب عليه  
حكم وجوب القصر والافطار حتى يربد السير البالغ حد الثانية من اول  
خروجه من منزله او قريته والمراد من قوله فليتم الصلوة هو الاتمام في  
الذهاب لا في الاياب لتحقق قصد المسافة بقصد الرجوع وهذه الرواية  
كرواية صفوان تدل على اعتبار قصدها ابتداء مضافاً الى اعتبار قصدها اصلاً  
فمن قصد ما دون للمسافة ثم قصد مثله وهكذا لا يقصر وان بلغ المجموع  
اضعاف المسافة لان مجرد القطع غير كاف واما قطع هذا المجموع وان وقع من  
قصد الا انه لم يقع عن قصد واحد ابتداء بل قصود متعددة متجددة نعم يجب عليه  
التصريح حال العود لتعلق القصد ابتداءً بما قطعه بقصد الرجوع وادخل ما في من الذهاب  
في ما كان اقل من المسافة بالرجوع في ما اذا كان بالفايدها كما لو قصد اقل  
من اربعة فراسخ وكان الرجوع ثمانية فقد اسمعناك في مسألة اختلاف  
الطريقين بالقرب والبعد بالبلوغ حد المسافة وعدمه عدم حوايه وان الحكيم  
الذي فيه الى حد العود لخروج الفرض عن الأدلة الموجبة للتصريح على من  
قصد الثانية وادلة التلقيب لعدم قصد المسافة حينئذ ابتداء وليس الامتداد  
الباقى من الذهاب مسافة في نفسه وليس بالفا نصف المسافة حتى تندرج تحت  
ادلة التتابع لانها كما مر اعتبرت لمخرج الذهاب - بدأ وان لم يفرغ من اعتبارها

في الجيء بالجمود على ما فيها نظرا الى ان ضرب البريد ايضا للمجيء مبني  
 على الغالب من ان الذهاب اربما يصادف مطابقتيه مع العود والا فالنظر  
 فيها الى لزوم تكميل الثمانية التي هي المسافة المعتبرة فمما عن بعض من الاكتفاء  
 فمما الباقى من الذهاب الى العود اذا كان وحده مسافة ضعيف جدا لادليل  
 عليه واضعف منه الاكتفاء بطلاق الضم وان لم يبلغ العود مسافة في ما اذا  
 كان المجموع مسافة وههنا مسائل مهمة يجب التعرض لها الاولى ان المعتبر  
 في قصد المسافة هل هو قصد المسافة الشخصية او يكفي النوعية وعلى تقدير  
 لاكتفاء بها فهل يكفي بالاعم من الامتدادية والتلفيقية او يقتصر على  
 خصوص الامتدادية فنقول ان صور القصد تختلف فرما يتعلق بالقصد  
 بقطع ثمانية فراسخ في اى مكان اتفق بلا اختيار شخص من الامتداد حيث  
 ان الغرض تعلق بسير المسافة بلا دخل خصوصية الامتدادات المختلفة في  
 قصده فيتبدل قصده بعد قطع مقدار من الطريق الى قصد طريق آخر وقارة  
 بتعلق بسلك طريق خاص بالغ للمسافة على نحو يبين الطريق والقصد في  
 مرحلة القصد ثم يتبدل الى طريق اخر الى قصد غيره واخرى يتعلق الغرض  
 بامتداد خاص ينتهي الى مكان خاص بحيث لو فرض هذا القاصد عدم  
 تيسر قطع ذلك الامتداد له لجزم بعدم السفر لخصوصية فيه دخيلة في غرضه اما  
 الصورتان الاولى ان فلا اشكال في لزوم القصر اذا تبدل الراي بعد قطع  
 مقدار من المسافة الى طريق اخر يبلغ مع ما قطعه حد المسافة لانه يصدق  
 عليه حقيقة انه خرج من منزله مريداً ثمانية فراسخ والعدول من فرد من  
 الامتداد الى فرد اخر لا يضر بهذا الصدق فما عن الشهيد الثانى في الرؤوس  
 من احتمال كون العبارة بالمسافة الشخصية مما لا وجه له بل اعتبارها كاد ان  
 لا يعقل لان السير في المسافة الشخصية وهي الخط الامتدادى للشخص

بكافة للشخصيات لا يتفق لاحد غالبا ومع الاكتفاء بطلاق الاصير في الامتداد فلا فرق بين الافراد في ما لو بدل فردا بغيره كما لو قصد اولا الذهاب الى بلد ثم تبدل القصد في اثناء الطريق الى الذهاب الى بلد اخر او بدل بعض الطرق الى مقصد واحد بطريق اخر واما لوجزه بسلوك طريق خاص او لخاص على نحو مجزم بعدم الخروج من بلده لو اتفق عدم تيسر سلوكه له ثم بدا له في اثناء الطريق تبديل طريقه او مقصده فلا يخلو حينئذ من اشكال لان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد فلا يصدق عليه انه خرج من بيته مريدا ثمانية فراسخ لان مجرد قصد الثمانية ليس هلة تامة لوجوب التصيير بل العلة لحدوث الوجوب الخروج عن حد الترخيص لمن لا يكون كثير السفر قاصداً ثمانية فراسخ امتدادا او تلقيا مطلقا وفي ما اذا اراد الرجوع ليومه مع استمرار القصد وفي هذه الصورة لم يقصد المسافة مستمرا اما بالاضافة الى اصل المسافة فلاها لم تكن مقصودة من اول الامر حتى يقع الاختلاف في امرها كفي الصورة الاولى بل الثانية لان المسافة فيها مقصودة ايضا بنفسها وانما طيق الكلي على فرد خاص لاجل التعارف كما في الطرق المتعددة المتعارف بعضها او لتعلق الغرض كما في تبدل البلد اذا تبدل الغرض واما بالاضافة الى المسافة المحصورة التي تعلق الغرض بتغيرها لاغير فلاها وان فسدت الا ان فسدها اخطأ وتبدل بقصد اخر والفروض ان للمسافة الجديدة لم تكن مقصودة من اول الامر بل قصد عدمها فهي من حين القصد غير مألوفة حد المسافة الشرعية وضمها الى المسافة المقطوعة بالقصد الاول وان بلغت حدها الا انها ليست مقصودة بقصد واحد بل مقصودين نظير ما لو قصد مادون للمسافة ثم تجدد قصد اخر الى مادونها يبلغ مجموعها المسافة واطلاق الادلة لا يشمل مثل هذه الصورة واما صورة الانتقال من الامتدادية الى التلقينية فعالمها في اختلاف أنحاء والاشكال



في ض غر وضاحال الاتعمال من فرد الى اخر في الامتدادية فلا ينبغي التردد في وسو - التفسير اذا كانت الثمانية مقصودة على اى نحو اتفقت اولم يجزم بعدم التلقيق وعدم الرجوع مع تحقق قطع الاربعة او ازيد وان كان قد قصد الامتدادية من اول قصد الخروج والمنع عن ايجاب التلقيق حيثئذ لبقاء حكم السفر كما عن المحقق الكاظمي لو اراد به مثل هذه الصورة خال عن الدليل بل الدليل على خلافه لصدق قصد المسافة ولو تعلق بمسافة الى النصوص الدالة على التفسير مع الرجوع عن الاربعة لو عدل عن المسافة النهائية ولا وجه لدعوى توقف التفسير مع التلقيق على قصد الرجوع من اول الامر اما في صورة تعلق القصد اولا بالاعم من الامتداد والتلقيق فواضح بعد الاعتراف بكفاية قصد المسافة النوعية لان حال العدول من الامتداد الى التلقيق حيثئذ كحال العدول من فرد من الامتداد الى غيره ولا يضر عدم قصد الرجوع بعد تعلق القصد بالاعم ككفاية هذا المقدار من القصد في ضمن قصد الاعم وانما مع تعلق القصد بخصوص الامتداد ثم الرجوع عنه بقصد التلقيق لان قصد الرجوع ولو بعد بلوغ القصد الذي هو مسافة حاصل مع امكان دعوى عدم اعتبار قصد الرجوع في هذا الفرض والفرض السابق بل هو في ما اذا لم يقصد كل المسافة او خصوص المسافة الامتدادية اولا اذ لا يمتنى قصد الرجوع من اول الامر من اربعة فراسخ مع قصد كل المسافة او خصوص الامتدادية فالادلة المعتبرة لقصد الرجوع منزلة على ما هدى محل الفرض وهو ما اذا كان للقصد هو خصوص الاربعة ووجه اعتباره حيثئذ واضح حيث انه لو لم يقصد الرجوع من اول الامر لم يكن القصد متعلقا بالمسافة فلا بد من قصد الرجوع من اول الامر حتى يتحقق قصد ما التى هو شرط في وجوب التفسير نعم لو كان المراد من المنع عن الترخص المنع عنه في ما لو

فُصد عدم الرجوع بنحو الجزم عافداً للنية على ان لا يرجع الى البلد الذي  
خرج عنه وبنا له بعد بلوغ اربعة فراسخ العود اليه لكان موجها اذ لوجه  
حينئذ لبقاء حكم القصر حال الرجوع اذا لم يكن في نفسه مسافة لما ذكرناه  
سابقاً من عدم وجود شرط التصغير في هذه الصورة لان ما وقع لم يقصد  
وما قصد لم يقع لان قصد للمسافة للذة لا يؤثر في بقاء الحكم السابق مع  
اقتطاعه وتبدله بقصد اخر يقطع به ما لم يقصد بل قصد عدمه في ما دعى .  
الامر وربما يستدل على بقاء حكم الترخيص مع العدول الى التلقيح ولو  
مع الرجوع في غير اليوم كما هولدهى ماخبر منها صحبة ابي ولاد قل قلت  
لابي عبد الله ابي خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر بن ابي هبيرة وهو  
من الكوفة طى نحو عشرين فرسخاً في اللاء فسرت بومي ذلك اقصر الصلاة  
ثم بدالى في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلى في رجوعي بتصغير ام  
بتمام فكيف كان ينبغي ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذي  
خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت ان تصلي ما تصير لانك  
كنت مسافراً الى ان تصير في منزلك قال وان كنت لم تسر في يومك  
الذي خرجت فيه بريداً فان عليك ان تقضى كل صلاة صليتها في يومك  
ذلك بالتصغير تمام قبل ان تقوم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ للوضع  
الذي يجوز فيه التصغير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك  
اذا رجعت ان تتم الصلاة حتى تصير الى منزلك وهذه الرواية وان كانت  
دالة على وجوب التصغير مع العدول عن المسافة الذهابية الى التلقيح اذا بلغ  
اربعة فراسخ معللاً بكونه على السفر الى بصير الى منزله لعدم اضرام الاشمال  
على ما لا يلتزم به من اعادة ما صلاه قصره اذا لم يبلغ بريداً لاجباً وجوب  
القضاء عليه فوراً في حجة صدرها مع امكان حمل الاعادة على الاستعداد

الا انها وارده مورد الغالب من بناء القصد للرجوع ولو بعد بلوغ للقصد  
وعدم اراحة الاقطاع عنه وعدم الدخول فيه بعد الخروج على سبيل البت  
والجزم كما يشهد به مورد الرواية حيث ان الظاهر منه هو الخروج من الكوفة  
لميس الحاجة الى النعاب الى قصر ابن ابي هبيرة مع قصد الرجوع الى  
الكوفة بعد حصول الفرض ويشهد له تعطيل الامام لوجوب التقصير عليه  
مع بلوغ البريد بقوله لانك كنت مسافرا الى ان تصير في منزلك فان  
الغالب هو البناء على التصير الى المنزل فلا دلالة لما على حكم ما لو قصد  
عدم الرجوع من اول الامر وما ذكرنا يظهر حال رواية اسحاق بن عمار  
سئلت ابا الحسن عن قوم خرجوا في سفر ظم انتهوا الى الموضع الذي يجب  
عليهم فيه التقصير قصروا من الصلاة فلما ساروا على فرسخين او على ثلاثة  
فراسخ او اربعة تختلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فقاموا  
يفتظرون بجيبه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بجيبه اليهم وقاموا على  
ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون فهل ينبغي لهم ان  
يتروا الصلاة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة  
فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من  
اربعة فراسخ فليتموا الصلاة اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا فان  
هذه ايضا لا تدل على الترخص مع البلوغ مسيرة اربعة فراسخ وقصد  
عدم الرجوع من اول الخروج بل ناظره الى ما هو للتعارف من قصد  
الرجوع الى المنزل حال الخروج ومثلها غيرها مما دل على الترخص مع  
العدول الى الرجوع بعد قصد للسافة الامتدادية فمثل هذه الصورة في الفرض  
والفرض السابق لا يخرج عن اشكال وطريق الاحتياط واضح ثم لا ينبغي  
عليك عدم صحة التمسك بمثل هذه الاخبار مما دل على الترخص مع العدول

من للساقفة الامتدادية الى التلقينية في مالو كان فاصدا لكلى للساقفة او  
 خصوص التمانية لكن لا بشرط لا كما هو قضية الصورة الاخيرة على  
 جواز الصول من فرد من الامتدادية الى فرد اخر منها اذ يمكن ان يكون في  
 التلقين مع البلوغ بر بدا بعد قصد التمانية خصوصية دخيلة في الترخص في  
 تلك النصوص ومن هنا يجوز الدلول على هذا الوجه مع عدم ارادة الرجوع  
 ليومه كما في منتظر الرضا على رأس اربعة فراسخ من يعتبر هذا  
 الشرط في التلقين وبره عدم التصير على من يريد التلقين  
 من اول الامر لغير اليوم كما يقضى بذلك اطلاق النصوص الدالة على جواز  
 العدول من الامتداد الى التلقين فالنقض انه لا تعرض لمثل هذه النصوص  
 لصورة مالو قصد للسافر امتدادا اخر قبل لمخ البرهيد وان دلت على عدم  
 الترخص مع تلتيق مادون الاربعة التحاوية الى الاباب فلا مرجع في تلك  
 الصورة الا اطلاقات اخبار للساقفة وقد عرفت انها لا تشمل الا ما عدى  
 الصورة الاخيرة من فروضها كما انها هي للرجع في مالو عدل من التلقين الى  
 الامتداد على عكس ما اشتملت تلك النصوص عليه فيأتى فيه ما تقدم  
 من اختلاف الصور وخروج صورة مالو جزم بعدم الامتداد من اول الامر  
 من تلك الاطلاقات والله العالم للسنة الثانية لافرق في القصد نصا  
 وفتوى بين قصد للاستقل والتابع والمكروه لثمنى قصد المساقفة من هؤلاء  
 حقيقة ولا مانعة للاكراه من ثمنى القصد للمكروه بل ينتضيه فان الاكراه  
 كذاير الاسباب الخارجية بوجب حدوث الداهى في نفس المكروه الى قطع  
 للساقفة بل ربما كان قصده أأكد واشد من قصد غيره اذا نشأ الداهى من  
 الاكراه للفتور بالهديد ولا يلحق للجبأ بالمكروه كمن اخذ به في السفر فهراً  
 وجبراً بحيث لو كلف عنه وذلك من فيده ارجح فلا يصدق عليه انه خرج من

بيته مریداً للسير ثمانية فراسخ وانما يسار به الى ثمانية فراسخ فلو حدثت له  
الارادة في الاثناء بحيث لو اطلق لسار اعتبر كون القصد مسافاً نعم لو  
حدث له الداعي بعد الاجاء رضاء بقضاء الله بحيث لو اطلق لتذهب وجب  
عليه التفصيل لان الملاك في الشرط مجرد تحقق القصد للمنبت عن الداعي  
باي نوع اتفق ولا فرق بين اسبابه فلا وجه لاحاق الاسير بالمكره مطلقاً  
بل لا بد من التفصيل بين ما لو منعت الاسارة من تحقق القصد وعدمه ولا  
فرق في القصد الناشئ عن التبعية بين الاتباع الواجب لوجوب الاطاعة كما  
في الزوجة والولد والعبد والاتباع بالارادة كالخادم ونحوه مع العلم ببلوغ مقصد  
التبوع مسافة فان قصدها حينئذ حاصل بعد عزم الاتباع وان لم يكن  
التابع في نفسه قاصداً للمسافة التي يقصدها متبوعه بل ربما كان السير فيها  
مبغوضاً له لكن بعد البناء على الاتباع لوجوب اطاعة او لغيره—اي يحصل  
القصد فيصدق انه خرج من بيته مریداً للسير ثمانية فراسخ واختلاف  
الدواعي لا يضر بمحصول القصد الذي لولا سببه لما حصل لان كل قصد  
لا بد ان ينشأ من سبب لولاه لما حصل وای سبب اقوي من البناء على  
الاتباع وهذا مما لا اشكال فيه بعد اطلاق النصوص والتفاوت وانما الجدير  
بالبحث هو اضرار احتمال تحقق الناقض والممانع عن حصول للقصد او التعليق  
على امر يشك في حصوله في تنشى القصد وعدمه وان القصد معنى لا يجتمع  
مع احتمال الممانع او الظن به كاحتمال عدم البقاء على السلامة قبل البلوغ او  
الظن به لبعث السفر او لمرض يظن معه بالموت وكذا مع التعليق كما لو اراد  
للسافة على تقدير مصادفة الرفقة على رأس فرسخ او التمكن من الزاد والراحلة  
في الاثناء او غير ذلك مما يتوقف سفره على وجوده او على عدمه بل ما في  
الذهن في مثل هذه لاوارد ليس الا لايل وهو غير القصد بل القصد متأخر

عنه ومترتب عليه او لا يتوقف القصد على عدم هذه الامور لانه يجتمع مع التعليق واحتمال لانع بل والظن به مالم يعلم الناقض كصادفة الموصوف وموت الدابة وما اشبه بل ولو علم به على ما قبل من ان العلم بحصول القاطع لا ينافي العزم الفعلي ولا ينقضه فلا يرتفع الا بالنقض الفعلي لا بالعلم بحصول ما يقتضى القنض في الاثناء لانه اذا كان العلم حصلا في الاثناء وليس من البعيد دهوى ان تطرق احتمال ما يمنع من حصول للفصود ليس مانعا من نفي القصد اذا كان من جهة الموت والسلامة لما يشاهد من طريقة العقلاء من عدم الاعتناء باحتمال الموت او الظن به في الارتداع عن الحركة نحومة تصدم وامان غير هذه الجهة فالظاهر الفرق بين الامور للعتبرة في بدو السفر ووجودا وعندما من الشرائط واللوانع وغيرها من انواع الخلل المحتمل حدوثها في الاثناء لعدم القصد الفعلي والعزم المستقر الثابت بالاضافة الى اللوانع الابتدائية كالحر والبرد الشديدين او المقدمات الاولية كوجود وسائل الحركة من دابة او سفينة فان قصد المسافة على تقدير وجود تلك المقدمات او عدم تلك اللوانع ليس قصدا لها فعلا لان المفروض توفقه على امر غير موجود في حل القصد بخلاف ما لو احتمل مصادفة قطاع الطريق او غيرها من اللوانع كما لو احتمل العبد والزوجة الدق والطلاق مع قصد الرجوع على تقدير تحققهما فان القصد حاصل ولا يوجب الاحتمال بمجرد عدم انتداحه في النفس كما من الصايح نسبتها الى المشهور بين الاصحاب فماعن النهاية من ان العبد والزوجة ان احتملا الاعناق والطلاق وعزما على الرجوع على تقدير تحققهما تماما لمناقة تجوزها وقصد الرجوع مع حصول القصد فعلا تماما لوجه له بل الاقرب ما نرى للنهي من اختيار عدم اللغات بينهما وان كان احتمال عروض التخلص بالطلاق والاعتاق اقوى من احتمال عدمه ومن هنا لا يشك احد في عدم

مناقاة احتمال عروض للبطل او الظن به في الاثناء مع قصد التلبس بالعبادات والاستدامة عليها فن صلى اوصام ناويا القطع عند عروض للبطل القهرى المحتمل او المظنون عروضه في الاثناء صح صومه وصلوته والبناء على القطع من اول الامر عند طر والبطل والمانع لا ينافي قصد التلبس بهما والاستدامة عليهما واما التمسك بالاستصحاب في موارد الاحتمال والتردد في حصول المانع كوقوع من بعض فلا معنى له لان الاحتمال للوجود ان اضر باقتداح القصد فلا يوجب الاستصحاب اقتداحه فن لا يتمنى منه القصد مع احتمال فقد الشرط او حدوث المانع لا يجدى الاستصحاب في صيرورته قاصدا فعلا بحيث يتحرك على طبق قصده نعم ربما يتحرك على طبق القصد التعليق على جهة الرجاء لتمكن من السفر بتحصيل الشرائط ودره للموانع لا ثبوت قصد فعلى وهكذا الحال في احتمال الطلاق والعناق واستصحاب الالطنة والاستيلاء وان لم يضر بذلك فلا حاجة الى الاستصحاب نعم لو كانت المانع مظهرنا بالظن القوي لم يبعد دعوى عدم تطارق القصد الفعلي واما دعوى عدم مناقات العلم بالعروض مع القصد فكيف بالظن فلا يصحني اليها بعد شهادة الوجدان بعدم تنشي قصد المساقاة بمن قطع بعروض المانع في الاثناء عن الوعها ثم انه لا يجب على التابع السؤال عن بلوغ مقصد المتبوع مسافة كما لا يجب على المتبوع بيانه ابتداء ولا بعد السؤال عنه اذ ليس مثل ذلك - ولا عن التكليف حتى يجب اظهاره ارشادا للجاهل بل عن موضوع خارجي لا دليل على وجوب الجواب عنه في نفسه ولا من جهة فوات التكليف منه لان تكليفه على تقدير عدم احراز قصد المتبوع هو التمام باستصحابه ( المسئلة الثالثة ) في ان اعتبار القصد في وجوب التفصيل هل هو على نحو الشرط المتأخر والمتأخر او خصوص المتأخر وتعتبر اوضح ان الشرط

في حدوث وجوب التصدير هو القصد بوجوده الاستمراري بحيث لو انقطع في الأثناء للتردد أو لاقباله إلى قصد الرجوع في ماحول الأربعة انكشف عدم حصول الشرط واقعا من أول الأمر فلو احتمل حدوث ما ينقطع به من أحد الأمرين استصحب القصد لو لم يكن الاحتمال بنفسه وإنما من تحقق القصد وذلك أحراراً لتحقيق الشرط على الكيفية للضرورة ويترتب حينئذ مع انقطاعه في الأثناء عدم الاكتفاء بالصلاة فصراً إذا وقع للامتناع من البقاء بعدها كإلصاق القصد به عند الخروج من حشد الترخيص وقيل البلوغ إلى الأربعة فصراً ثم تردد لعدم جبره للرفض أو عزم على الرجوع لانكشاف عدم كونه مسافراً شرعاً من أول الأمر وإن تلبس بالقصد والخروج من حد الترخيص أو للشرط هو القصد بمحتمل ما استمراره فهو شرط لبقاء وجوب التصدير لا لموته فيكون حدوثه معتبراً في الحدوث وبثائه في البقاء فلا يجب الإعادة لأنه كان مسافراً حقيقة وحصول التردد أو قصد الرجوع إنما يوجب الإتمام في الحالين دون الحلقه للناحية ومن هنا ظهر أنه ليس عدم وجوب الإعادة مستقداً إلى قاعدة الأجزاء في الأمر للظاهري الناشئ من قبل استصحاب القصد مع أن حياً فإن الامتنع صواب ليس يعطد على تقدير كون الاعتبار به إذ ربما يقطع المسافر بقاء قصده إلى آخر المسافة في أول السير ومع ذلك يحدث التردد في نفسه في الأثناء لو البناء على الرجوع قبل البلوغ إلى الأربعة بل لتحقيق ما هو تمام الموضوع لوجوب التصدير واقفاً ولا إطلاق في البين يتمسك به في إثبات الاكتفاء بمجرد القصد في بدو السفر إلى الخروج من حد الترخيص في حدوث الرجوع لأنه لو كان فوارد مورد حكم آخر قل إطلاق قوله في موثقة هملراً لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ إنما ينظر إلى لزوم أصل القصد في وجوب التصدير وإن خبر



القاصد وان قطع مسافات لا يكون محكوماً باحكام للسافر لا الى ان من قصد السير ثمانية فراسخ هو تمام للوضوع لوجوب التقصير وان اقتسخ حوزمه قبل البلوغ الى الاربعة كاطلاق سائر ادلة اعتبار القصد واطلاق سائر ادلة الشروط فان قوله في صحيحة محمد بن مسلم يقصر اذا توارى من العيون انما سيق لاعتبار التوارى في التقصير لا وجوبه على مطلق من توارى فلا بد من الرجوع الى الاخبار الخاصة الواردة في هذا الباب وهي مختلفة في الدلالة على وجوب الاعداد وعدمه منها ما تقدم في صحيحة ابي ولاد وان كنت لم تسرف في يومك الذي خرجت فيه بر يدا فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير تمام وخبر سليمان بن حفص للروى عن الكاظم انه قال وان كان قد قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة وعن الشيخ في الاستبصار الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاعداد في الوقت وقطعن فيها صاحب اللدارك بجهالة الراوى ومنها صحيحة زرادة انه سئل ابا جعفر عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلوة التي كان صلاحها ركعتين قال تمت صلوته ولا يعيد والجمع بين مثل هذه الاخبار منحصر في حمل الموجبة منها للاعادة على الاستحباب لان النافية لما لا تقبل التصرف بالحمل على معنى يجمع مع وجوبها فيظهر من مجموع الاخبار بعد هذا الجمع ان استمرار القصد ليس شرطاً في صحة التقصير بمعنى سقوط اعادته من اصله بحيث لو حصل التردد في البناء لم يكن ما هو المأمور به واقفاً مائتاً به لان ما اتى به لم يكن مأموراً به لفقد شرطه وما امر به لم يأت به وانما هو شرط في صحته بمعنى سقوط اعادته كان استصحاباً فيكون القصد شرطاً مقارناً بالقياس الى حدوث حكم التقصير وعدم وجوب اعادتها

بعد حصول التردد وشرطاً متأخراً بالقياس الى مطلق محبوبة الاعداد كما  
 انه كذلك بالقياس الى قاء حكم التفسير لدلالة ما في صحيحة ابو ولاد  
 للتقدمة وان كنت لم تسر في يومك التي خرجت فيه برهدا فن عليك  
 ان تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتفسير تمام ان قوله و عليك  
 اذا رجعت ان تم الصلاة الى ان نصير الى منزلك وما في خبر اسحاق بن  
 عمار للتقدم الوارد في منتظر الزفة وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ  
 فليتموا الصلاة اتموا وانصرفوا مضاقا الى ما من المسابيح من دعوى  
 الخلاف فيه ومن جملة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه (السئلة الرابعة)  
 في ان التردد الحاصل في الاثناء قطع لموضوع السفر الشرعي وهو الموضع  
 للتفسير بحيث لو فرض حصول التردد بعد طي سبعة فراسخ والرجوع الى  
 المقصد الاول لزمه اعتبار مسافة جديدة من المدة التي وقع فيها التردد او  
 قطع لحكم السفر بمعنى ان التردد الحاصل انما يوجب ارتقاء وجوب القصر  
 حال التردد لارتفاع السفر الشرعي فليرجع الى المقصد الاول كفي في  
 وجوب التفسير بلوغ الامتداد المقطوع وللقصود قطعه مسافة والظاهر من  
 اطلاق ما في بعض الاخبار المتقدمة هو الثاني سواء قطع في حال التردد شيئا  
 من المسافة او لم يقطع لكن مع كون المجموع مما قطعه حل الحزب والماضي  
 مسافة لا المجموع من مطلق ما قطعه على اعتبار المقطوع حال التردد  
 وذلك لاطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او  
 قريبته ثمانية فراسخ لشمول ارادة السير لثمانية الارادة لانفصلة بالتردد  
 والرجوع الى الارادة الاولى اذا كان المجموع مما تملت به الارادة الانفصلة  
 بالتردد ثمانية فراسخ ولاطلاق قوله في خبر اسحاق بن عمار للتقدم قذا  
 مضوا فليقتضوا قاه لوجب التفسير بعد اللغو عن المكان الذي وقع التردد

فيه لأجل الرفقة من غير فرق بين بلوغ ما يمضون فيه مسافة بنفسه او مع ضم للقطوع اولا اللهم الا ان يقال ان الغالب في المضي للسبوق بالتردد الناشئ من انتظار الرفقة هو بلوغ ما يقصد المضي فيه مسافة وهو في حيز المنع خصوصا بملاحظة نشوء التردد من انتظار الرفقة فان انتظارهم على رأس فرسخ او فرسخين انما هو في الاسفار القصيرة التي بوجوب اخراج المسافة للمطوعة منها نقصانها عن قدر المسافة واما في الاسفار الطوال فاستصحاب الرفقة غالبا يمتنع قبل الخروج من البلد كسائر الامور المحتاج اليها في السفر فلا ينبغي التأمل في اطلاق ما في هذه الاخبار للتردد الحاصل في الائناء وان قطع المسافر في حال التردد شيئا من المسافة كما هو المتعارف الغالب فان التردد لأجل انتظار الرفقة لا يمتنع غالبا مع الوقوف في موضع حصوله على وجه لا يتخطى منه ولو بخطوة بل يمكن دعوى القطع بعدم تحقق مثل ذلك في الخارج غاية الامر ان القطع حال التردد لا يزيد على مقدار يبني فيه حسب العادة على الرجوع والمضي في ما اذا كان القطع لمقدار من المسافة لا يضر ببلوغ المجموع مع اسقاط ما تخلل في البين مسافة شرعية وانما التأمل في سعة دائرة هذا الاطلاق بحيث يشمل ما لو لم يكن المجموع مع اسقاط المقدار المتخلل للقطوع حال التردد مسافة بل يبلغ اليها مع احتسابه والظاهر بملاحظة السؤال الواقع في الرواية عدم الشمول فان السؤال انما هو عن صورة حصول التردد وعدم العلم بما ينتهي اليه الامر من الرجوع والمضي لأجل عدم مجيء الرفقة بعد البلوغ الى فرسخين او ثلاثة او اربعة حيث ذكر في السؤال فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم ان ينصرفون وهذا الجواب انما وقع بعد التفصيل بين بلوغ مسيرة اربعة فراسخ وبعده بوجوب التخصير على تقدير الاقامة في محل الانتظار والانصراف الى المحل في الصورة الاولى والاعمال على كلا

التقديرين في الصورة الثانية فيكون قوله فذا مضوا فليتصرفوا تعريضا للشيء الذي وقع التحير فيه وفي الشق الآخر في قول السائل لا يدرون هل يعضون في سفرهم او ينصرفون فرجع الجواب حينئذ الى انه لو وقع منهم الجزء في للضي بعد ما كانوا متحيرين فيه وفي الانصراف الى مساكنهم فليتصرفوا فيكون المراد من المضي للضي على وجه الجزء فلا يشمل للضي الواقع على وجه التردد والتحير كي يختص بالقدر للتدخل باطلاق الرواية اللهم الا ان يقال ان المراد من للضي في الجواب ليس ما هو المراد منه في السؤال وهو للضي الى المقصد الاصيل كي يكون المراد منه للضي اليه على وجه الجزم بل المراد منه مطلق للضي في مقابل اقامتهم في المحل او انصرامهم عنه فيشمل للضي الواقع من التردد لكن الانصاف ان هذا خلاف الظاهر من قوله فذا مضوا ليتصرفوا نعم يمكن دعوى الاطلاق له بالاضافة الى القروض من غير هذا الوجه وهو ان للضي على ما هو ظاهره من للضي على جهة الجزم لكن لما كان للتعريف كما مر عدم الاستقرار في محل التردد بل للضي في مقدار مع التردد حتى يظهر الحال ويتبين الامر فالضي على الجزم يشمل ما لو كان مسبوقا بقطع مقدار من المسافة على وجه التحير كما هو الشايع للتعريف على وجه لواحدة من المجموع مما مضى فيه على الجزم او للقطوع قبل حصول التردد لم يبلغ المسافة الا بعد انساب للقدر للتدخل الا ان يقال ان هذا فرد نادر والاطلاق على تقديره منصرف عنه فان الثابت بلوغ المجموع مسافة مع اسقاط للقدر للتوسط ﴿المسئلة الخامسة﴾ في حكم الصبي والجنون وان الصباوة في بدو السفر والجنون فيه اوفى اثنائه بناء على تسمى المقصد من الجنون بوجوب عدم الاعتداد بما قصده حال الصباوة والجنون ولو قصد مسافة وانما بعد قطع مقدار منها او افيق من جنونه لا يعتبر قصده

لمقدار ما قطع بل للتعبر بقصده لمسافة جديدة من حال البلاغ او الاقامة وكذا لو جن في الاثناء لم يحتسب مقدار ما قطعه في حال الجنون بل لا بد من بلوغ ما قطعته حال البرء وما يقطعه فيه باستقاط للتخلل مسافة لكونها مسبوقة القصد كسلبية عبارتهما وان عدهما خطأ ولهذا لا يصح وكالة الصبي في العقد لعدم الاحتداد بقصده او انه يكتفى بقصدهما وان لم يعتد به في سائر الاحكام الشرعية لصدق انه خرج من بيته فاصدا لثمانية ولاوجه لاختصاص الحكم بغير الصبي نظرا الى ترتب احكام المسافر على الرجل في اخبار الباب فانه ليس النظر الى ذلك والالما سرى الحكم الى الرثة بل لكونه هو المسؤول عنه في ما كان فيه التعرض له وكون الصبيان والنساء عابا من تواج الرجل والاقرب هو الثاني وذلك لان كيفية اعتبار القصد تختلف فقد يكون معتبرا في موضوع الحكم الشرعي بمثابة لانترب احكام ذلك للوضوع الا مع حصوله على النحو للمعتبر كما في القصد للمعتبرة في العقود فلا يعتد بقصد الصبي والمجنون لان الأثر انما يترتب شرعا على قصد البالغ العاقل وهذا معنى ان عمده خطأ فان عمده انما يكون خطأ بمعنى عدم كون قصده قصدا بالاضافة الى الآثار الشرعية المترتبة شرعا على القصد للمعتبر في موضوع الحكم الشرعي وقد يكون اعتباره من جهة توقف صدور الفعل اختيارا على تحققه عقلا لاعتباره في موضوع الحكم شرعا واعتباره في ترتب احكام للمسافر من قبيل الثاني فان التمسير انما يجب اذا كان السفر على جهة الاختيار للتوقف على اتقداح القصد في نفس المسافر على ان تكون حركته هذه صادرة عن الاختيار والقصد في قبيل اللجاء والمسور اذا لم يتحقق في نفسه القصد ولا يتوهم ان صدور السفر على جهة الاختيار لا يتوقف على القصد فان المتردد ايضا مسافرا اختيارا فان المتردد المقاطع مسافات مع التردد

ليس مختاراً في ذلك مع عدم القصد وأن مختاراً في كل طي جزئي يصدر منه في الخارج فإن ذلك وقعيه عن قصد وإرادة وليس المراد من عدم الاختيار ذلك لأن معنى قوله لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ لا يكون مسافراً شرعاً إلا إذا وقع منه السير على جهة الاختيار للمتوقف عملاً ووقوعه كذلك على القصد وتلزم وضأن الصبي والمجنون قسداً لسير هذا القدر من بدو السفر ويمكن دعوى القطع بما قربناه خصوصاً بعد ملاحظة ما هو المعلوم من حال الأئمة عليهم السلام عند السفر مع أنهم في حال السفر من التصغير وشرعية عبادتهم والتزامهم بها ولو كان الأمر على خلاف ذلك لقتل البيانونة العامة بمقتضى أحكامهم (الشرط الثاني) أن لا يقطع سفره بأحد امرين إما مروءة يبلغ له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو هزماً على إقامة عشرة أيام كاملة في بعض المسافة فلو سافر وفي طريقه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو نوى الإقامة في بعض المسافة عشرة أيام أتم في طريقه وموضع قومه وملكه وجواراً وتفصيل الكلام في كل من الأمرين يقع في مقامين الأول هو أنه لا خلاف في اعتبار هذين الشرطين في الجملة وأما أنها شرطان للحدوث والاستمرار بمعنى أن الإقامة في تمام المسافة في المدة المذكورة أو مروءة بالملك أو خصوصاً للبريل كما أنها رتبة لحكم السفر خاصة له أيضاً فوجب أن لا يسوي في منتهى قصده المسافة ثبت منهم مع غيره من حيث عليه التصغير من قول الأمر أو أنها شرطان للاستمرار فقط دون الحدوث وجهان ونسب تطابقت عليه أثبات الأصحاب وأرسلوه إرسال المكاتبات لا تكبير من عدمهم يعلم الأمانة هو ظاهر الشهيد في الامة بقربته ذكره للضيق ثلثين يوماً الذي لا يتصور فيه الا شرطية الاستمرار هو الأول فهو تبرؤ من لا يتوهم الا تفرق الذي سفره شيئاً من الإقامة

والمرور بالوطن الذي يكون تكليفه فيه التمام وان لا يقطع السفر الشرعي بعد حصوله واستقراره بقصد المسافة والغرب في الارض بمقدار الخروج من حد الترخيص بهما لتلا بختل الاستمرار على التصبر وقل في الجواهر الشرط الثالث لا يصل وجوب التصبر الى حسب ما سمعته ونسعه من الشروط المذكورة في هذا المقام لا انه شرط للاستمرار على التصبر من بينها كما هو ظاهر اللمعة قرينة ذكره المصنف ثلثين يوما الذي لا يتصور فيه الا شرطيته للاستمرار بخلاف المصنف الذي اقتصر على الاقامة والمرور بالمنزل الذين يتصور شرطيتهم في اصل التصبر على معنى ان لا ينوي في ابتداء قصد المسافة ان يقطع السفر باقامة انهي والظاهر ان غرضه من كونه شرطا في اصل وجوب التصبر بمعنى اشتراطه في حدوده انما هو اشتراطه فيه في مقابل كونه شرطا للاستمرار فقط كما نقله عن ظاهر اللمعة قرينة ذكره مالا يتصور كونه شرطا الا للاستمرار فقط كقضي الثلثين لاشتراطه في الحدوث فقط دون الاستمرار لوضوح عدم الخلاف في كونها رافعين لحكم السفر ووجوبين لاقطاع السفر الشرعي بحيث لو خرج عن اقامته ولم يملكه اعتبر في التخصيص مقدار المسافة الجديدة قلراد بقوله لانه شرط في الاستمرار في الاشتراط للاستمرار وحده ويظهر ذلك ايضا من العلامة حيث انه لم يحتسب من الشروط هدى هذين الشرطين الا ما كان شرطا في الحدوث اعم من كونه شرطا للاستمرار ايضا ام لا ولم يجعل المضي ثلثين يوما مترددا من الشروط مع انه من التواطع الثلاثة فيلوح منه اهماس من شروط الحدوث وان كان شرطين في الاستمرار ايضا كبعض سائر الشروط الاخر كما باحة السفر بخلاف للمضي ثلثين يوما اذ لا يمكن اعتبار عدمه في الحدوث ولهذا جعله خارجا عن الشروط ولكن ادلة اعتبارها من الاخبار بخلاف عماسا يدل

على هذا المعنى بل غاية مدلولها اعتبار عدمها في الاستمرار منها صحيحة  
 معوية بن وهب اذا دخلت مداوات تزيد مقام عشرة ايام فانه الصلوة  
 حين تقدم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر اذا دخلت ارضا وابقت ان  
 لك بها مقام عشرة ايام فانه الصلوة فيه وصحيحة اسماعيل بن الفضل قل  
 سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه  
 وضبعته قل اذا نزلت فراك وضبعته قائم الصلوة فاذا كنت في غير ارضك  
 فقصر وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله في الرجل يسافر فيمضي بالليل  
 له في الطريق ايام الصلوة ام يقصر قل يقصر ايا هو المنزل لوطنه وصحيحة  
 علي بن يقطين قل قلت لابي الحسن الاول الرجل يتخذ المنزل مبرا به ايام يقصر  
 قل كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه فان هذه الرواية وانما لها  
 لا تدل الا على ان الاقامة عشرة ايام وكذا للرواد بالوطن قاطعة للسفر وراية  
 له لانها مائة من تحفته فلا بد ان لا ينوي شيئا منها في ابتداء قصد المسافة  
 ففتضى تلك الروايات وجوب الانصر قبل بلوغ محل الاقامة او الوطن على  
 من نوى الاقامة في اثناء الطريق وان انقطع السفر بها وازمه في وجوب التخصير  
 عليهم بعد الفراغ عنها قصد مسافة مستقلة لفرض اقطاع السفر الاول واما  
 حسنة ابي ايوب قال سئل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام وانا اسمع من  
 للسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قل فليتم الصلوة وان لم يدر ما يقم  
 يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم فلا دلالة لها على وجوب الايام بمجرد  
 نية الاقامة في الاثناء في مستند السفر نظرا الى تحديث النفس يوم تحدتها  
 بالاقامة في اول الخروج لا حفر فان للراد من التحديث هو الانصراف والنساء  
 للفرار الاقامة التي هو من لوازم الفعل ثمينة قوله وان لم يدر ما يقم يوما  
 او اكثر فان الظاهر منه عدم دراية مقدار اقامته التي تلتس بها فلا مقابل



البناء والحزم في نفسه على اقامة عشرة ايام فعنى تحديته نفسه هو المخاطبة  
 معها بالبقاء عشرة ايام والحزم بالاقامة وهو غير نية هذا للغنى من اول السفر  
 قال انصاف انه ليس في ما نظرنا عليه من الاخبار دلالة على اعتبار عدم الاقامة  
 والمروء بالوطن في حدوث حكم التقصير بالمعنى المتقدم واما دعوى انصراف  
 اطلاقات ادلة اعتبار القصد مما لو اراد المقيم عشرة من اول الامر او للروء  
 بالوطن كذلك اذ لا يصدق عرفا انه قاصد ثمانية فراسخ فلنعمها بحال واسع  
 فان مجرد المروء بالوطن مثلا سيما اذا كان وطنا اتخذ اذيا او شرعا لا يوجب  
 عدم صدق القصد عليه اذ كيف يمكن انكار صدق ذلك حقيقة على من  
 دخل من احد بابي وطنه الذي وقع في طريقه وخرج من الباب الاخر شياب  
 سفره على الحالة التي كان عليها قبل الدخول واي فرق بينه وبين المالم  
 بلد لا وطن له فيه لا حقيقة ولا حكما كما لو فرض اقامته فيه اقل من  
 عشرة ومنه يظهر الحال في الاقامة عشرة ايام فان دعوى انصراف  
 الادلة عنه وجعله سندا للحكم بالانعام يوجب الالتزام به لو اقام  
 عشرة ايام الاساعة من الزمان لعدم مدخلية هذا الزمان الماقص وجودا  
 وعدما في الصدق العرفي وعدمه بل لو فرض اقامة تمامها لكن لا على نية  
 وقصد من اولها بل على حبة التردد فضلا عما لو فرض الاقامة في ماعدى ثلاثين  
 ومنشاء توم الانصراف عن ذلك ارتكاز قاطعتها للسفر شرطا ومن هنا  
 لا ينكر صدق ذلك على من تداى في السير بازيد من مقدار الاقامة في  
 مكان مخصوص وهو عطفة عن ان للوضوع لا يعين بالحكم وان وجوب التمام على  
 من اقام او مر بوطنه الخارج بذلك عن موضوع للسافر الشرعي لا يقتضي كون  
 للسافر من لم ينوفى مبتدء سيره اقامة عشرة ايام والمروء بوطنه نعم يمكن ان  
 يدعى اشتراط عدمهما في الحدوث من باب اولوية الدفع بهما عن الرض بداهة انهما

اذا كانا قطعين للفرع الحق فها بحق ما لم يتحقق اولى لان المدعى اخذ  
 مؤنة من الزرع لكن هذا مجرد اعتبار لا دليل على اعتباره في احرار الاحكام  
 الشرعية الا ان يوجب ذلك انه قد ظهر عرفي لادلة اعتبار عدمهما  
 شرطا في الاستمرار بمثابة يصير ذلك مدولا لها بحسب التمام العرفي ولكن  
 الاضاف ان المسئلة لا تخلو عن اشكال وما للتمام الثاني فهو ان للزور ما لوطن  
 في الجملة والاقامة على اوجه الذي يأتي تفصيله فطمان لموضوع الفرع العرفي  
 اي ما هو موحد للتفسير فلا يصح مع تمام الاقامة او الخروج عن الوطن  
 الا مع بلوغ المقصد مسافة ودونه يتم وان بلغها مع ضم ماقطع قبلهما لاقطاع  
 السفر شرعا فلا اثر للمسافة للانطوية او قسمان لحكمه على معنى انها انما  
 يوجب ان ارقاء الحكم للزور على موضوع السفر وهو وجوب التفسير مع بقاء  
 للموضوع على حاله كما ربما يكون الامر كذلك في مثل الامانة فيمكن بلوغ  
 المجموع مما قطع قبل طروحا وما يقطع بعد زوالهما مسافة والظاهر انه لا خلاف  
 بين الاصحاب في لزوم اعتبار قصد المسافة في ما وراء الوطن للزور به ومحل  
 الاقامة في صحة التفسير الكاشف عن الوجه الاول وانما ينتقل الخلاف عن  
 الحق الكاشفي في خصوص التردد ثلاثين يوما فلم يعتبر ذلك فيه بل  
 اكتفى بلوغ المجموع مسافة المستلزم لقاطعيته فالحكم مع التحفظ للموضوع  
 حال التردد وسيأتي الكلام فيه ولا شك ان قضية الامر بل ويل ملاحظة  
 مفاد الادلة التمام كما في التمام السابق وذلك ما استصحاب حكم التمام في  
 التمام وان جرى استصحاب موضوعه في التمام الاول وذلك له عدم جريان  
 استصحاب للموضوع في هذا التمام لان موضوعه وجوب التمام وهو التمام  
 مشرا وللزور ما لوطن قد ارتقا فطمان اما استصحاب موضوع التفسير فتد  
 اقطع معي حكم التمام ولا دليل على ان موضوع التفسير مشكوك

حال زوال القاطع الشرعى من جهة الشك فى طور قاطعية القاطع الحادث فى  
الاشناء من حيث رفع الموضوع او الحكم بمكان بقاء الموضوع مع الثمانى  
وارتقاعه مع الاول فان ارتقاع الموضوع حاصل قطعاً بمحذوث القاطع للقطع  
بان السفر الشرعى الموجب للتصير قد ارتفع بالقاطع ومعنى التردد فى كيفة  
قطعه هو التردد فى لزوم اعتبار المسافة الجديدة بعد ارتقاع القاطع وهدمه  
تعبداً من الشارع والا فموضوع السفر الشرعى محقق الارتعاع فالجاري ليس  
الا استصحاب وجوب التمام الثابت حال التردد والاقامة ولا مجال لاجراء  
الاستصحاب فى الموضوع الا على وجه مثبت وذلك لانه انما يجزئى فى  
الموضوع اذا شك فى بقاءه على النحو الذى ترتب عليه الحكم به فى لسان  
الخطاب والمأخوذ موضوعها فى دليل وجوب التمام انما هو المقيم عشرة ومن  
يمر بوطه وهذا الموضوع قد ارتفع قطعاً فى ظرف الشك نعم لو كان الموضوع المقيم  
سواء قصد المسافة الكاملة بعد الاقامة او لم يقصد بحيث لوحظ هـ هذا  
التعميم فى الموضوع كان باقياً قطعاً كما انه لو كان خصوصاً من يقصد المسافة  
بعد الاقامة كان مرتعماً قطعاً فع الشك فى بقاء حكم وجوب التمام اذا لم  
يقصد المسافة الكاملة وترتب الحكم فى لسان الدليل على المقيم ومن يمر  
بوطه فاستصحاب بقاء الموضوع لا يوجب وجوب التمام عليه الا بتعميم  
دائرة الموضوع بنفس الاستصحاب ولا يتم الا على القول بالاصل للثبوت ولا  
قول به والا فموضوع الذى ترتب عليه الحكم فى لسان الدليل قطعي  
الارتعاع واما استصحاب الحكم فلا غبار عليه لان هذا الشخص ممن وجب  
عليه الاتمام فى حال الاقامة وللرور فيشك فى بقاء هذا الحكم مع ارتقاع  
هاتين الحالتين فيستصحب لا يقال ان الموضوع لو كان للمقيم والمار بالوطن  
فقد ارتفع قطعاً فكيف يستصحب الحكم مع ارتقاع الموضوع لان الاقامة

والبرور كالحضر والسكر من حالات الموضوع الدخيلة في حقوق  
 الأحكام به لانه تمام الموضوع ومع في القطع بارتقاء الموضوع  
 هو القطع بارتقاء الحالة الدخيلة في وجوب التمام لكن هذا بمجرد  
 لا يوجب القطع بارتقاء الحكم بل انما يوجب ذلك لو كان  
 الحكم دائراً مدار تلك الحالة حدوث واستمرارا وليس كذلك لان للمعلوم  
 من دخلة لاقامة مثالا في وجوب التمام هو حدوث هذا الحكم مع تحفةها  
 وما ن ارتقاءها بوجوب ارتقاءه فمشكوك من اول الامر ويستصحب الحكم  
 وبحكمه بقاءه مع ارتقاءه هذا ما يقتضيه الاصل واما البصير فلا دلالة  
 وبها على اعتبار المسافة الجديدة بعد الخروج عنها فينعصر المعتبر في الاحكام  
 المحكية واما الاخبار المعلقة المقيم مشيرة في مكة منزلة هاهنا فلا عموم  
 وما يشمل هذا الحكم بعد وجود الاثر الظاهر وهو وجوب التمام فلا نعم  
 معه سائر الآثار لكونه هو الاثر للتيقن في التغاطب فلا اطلاق لها به  
 به في اثبات هذا الاثر فلهذا كها فيه كما وقع عن بعض الاحلة في غير محله  
 وطلى حل فلا خلاف يعرف من احد من الاصحاب في ما يهتبه الموضوع  
 السفر واحتياج التفسير بعد الخروج عنها الى قصده مسافة جديدة كالابن في  
 الاشك في وجوب التفسير في الطريق خاصة اذا بلغ حد المسافة كوجوب  
 الاتمام في لوطن انما وجوب التفسير في الطريق فلو جرد المتقضى  
 ونفسه لان حسب القرض واما الاتمام في وطنه فلا دلالة وانما ما في خبر  
 محمد بن عمران من الحكم بالتفسير في طريقه الى الضيعة مع ان المسافة اليها  
 خمسة فراسخ حيث قال قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة  
 على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ وانا خرجت اليها فاقوم فيها الثلاثة ايام او

خمسة ايام اوسبعة ايام قتم الصلاة في الطريق ام اتصرف قال تصرف في الطريق  
واتم في الضيعة فبخالف للنصوص المستنبضة الواردة في المسافة نعم ينطق على  
قول من يقول بتحتم التصرف مع بلوغ المسافة اربعة فراسخ جمودا على الاخبار  
المحددة لما بذلك كما نسب الى ثقة الاسلام استظهارا من اقتصاره على ايراد  
اخبار الاربعة وحيث انا لا نقول بذلك فلا بد من طرحه او حمله على ارادة  
القراسخ الخراسانية التي هي ضعف القراسخ المتعارفة الواقعة عليها التعمد في الاخبار  
واما حملها على التلقيح فلا يتم بعد انقطاع موضوع السفر بالمرور بالضيعة لان  
ضم الاياب الى الذهاب انما يكون مع عدم تخلل القاطع بناء على عدم اعتبار  
الرجوع لليوم في التلقيح كما هو للشهور هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بكلام  
الامرئ من الوجهة المشتركة واما ما يتعلق بكل منهما من الوجهة الخاصة  
فالكلام في المرور يقع في ما هو المراد من الوطن الماخوذ في عدة من اخبار  
الباب وكلام الاصحاب فنقول انه لا اشكال في دخول الوطن الحقيقي وهو  
للوضع الذي كان مولدا له ومستقلا لرأسه عن ابيه وجده ونشأ فيه ونمى وان  
لم يكن له فيه ملك ولا دار ولم يقصد التوطن فيه بل وان قصد الهجرة عنه  
الى بلد اخر يتخذها وطنا له واما اضافته الى لداخر رعاية لموطن جده الاطلى  
فلا يقدح في كونه وطنا مرفقا ايضا لان مثل هذه الاضافات لا تلاحظ  
في مقام التشخيص لاني تعريف موطنه الحقيقي وبلده الاصلي واما لو كان  
مولدا ومنشأ له بنفسه دون ابيه وجده فليس من الوطن الحقيقي مع عدم  
قصد التوطن فيه مدة العمر مما لو قصد الجلاء عنه والتوطن ببلاد ابائه  
واجداده او بلد اخر واما الوطن الذي اختار التوطن فيه مادام حيا فلا ينبغي  
الاشكال في شمول الوطن له مع استقراره فيه مدة يصح معها اطلاق الوطن  
عليه والا فجرد اتخاذ بحسب التصدد لا يكفي في صدقه عليه من غير فرق

بين ما كان منشأه وما استحدث من الوطن فيه لمدونة مائة وألف هوأته اولغير  
 ذلك من الاغراض العنقائبة وان لم يقم فيه ستة اشهر وذلك لصدق الوطن  
 عليه لفة وعرفا اذ ليس الوطن في الدرف واللفة الا مقر الانسان ومسكنه  
 وعط رحله وموضع اهله والسكان الذي يعميش فيه ويكون محلا لانه  
 ومستراحا لفسه وبعد اتخاذه مرجع له في جميع محتج اليه في تمشيه والبناء  
 على النقاء فيه مادام باقيا من هزم وحرم خصوصا اذا سكن مقدار طوق به  
 عزمه تطبيقا عمليا واخرج به ما هو من القوة الى العمل وان احتدل صدقه  
 مرقا مع عدم الاقامة فيه في الجملة انه لا ينبغي الوسوسة في الصدق العرفي  
 بعد ذلك فاعلم العرف بالرائين والشواهد الاتخاذ على هذا الوجه والافراغا  
 لا يطلق العرف لوطن عليه من جهة عدم حراز تحقق ما هو للالك في الوطنية  
 نعم لا يصدق الوطن في العرف مع ازادة الاستيطان مدة وان كانت متطاولة  
 لا اقامة وتجارة وتخصيل علم وصناعة او غيره من الافراض وهذا غير  
 اتخذ السكان محلا للتميش مادام الحيوة واما الشروط المذكورة في الاضرار  
 في وجوب اليه فوردتها غير الوطن العرفي لعدم اعتبار اللك والاستيطان  
 فيه ستة اشهر فيه اصدقه عرفا مع عدمه وان يتقوله في محكي الذي ذكرى  
 .. لئلا يانه ليتحقق الاستيطان الشرعي مع العرفي لان هذا الوطن نوع  
 اخر غير ما هو وطن عند الشارع والتعليل بمحصول الاستيطان الشرعي بما  
 لاوجه له نعم قد تقدم انه لا بد من استقراره مقدار من الزمن فيه في صدق  
 الوطن عمرة فظهر انه لاوجه للمنع من كونه وطنا شرعا بعد الاعتراف  
 بكونه وطنا في عرف بعد شمول الدروس المستفيضة الاسرة بالناس في الوطن  
 لئله واطلاقت تحديد تبة السفر بالمنزل وهذا مما لا ينبغي التامل به انما التامل  
 في تعدد هذا الوطن كما لو اتخذ بلدين وما اهل الدولم والبناء في كل منهما

سنة اشهر ليكون له اتخذ مع وطنه الاصلي الحقيقي ثلثة اوطان ومع الوطن  
الشرعى اربعة فيتم متى دخل في كل منها وبزداد خفاء لو اتخذ ازيد منها  
كما لو اتخذ العراق مثلا وطنا له بان يقيم في كل بلد منه ستة اشهر او اقل  
او اكثر للشك في شمول الوطن المتعدد فلا بد من ملاحظة انه يصدق  
عرفا ان البلدين اوتلك البلاد وطن له لعزمه على البقاء فيها مدة العمر  
اوليس شئ منها بوطن له لان كلا منها لم يعزم على البقاء فيه مادام حيا فهو  
كما لو اراد اللقاه في كل بلد مدة متطاولة وان لم يخرج عن حد مجموعها لكن  
هن جماعة التصريح بعدم الفرق بين الواحد والتعدد منهم الشهيد في الذكرى  
وبناء على اعتبار الاقامة في الجملة كما بنينا عليه او الاقامة ستة اشهر كما يراه  
الشهيد واستقر به في الدارك يحصل الوطنية على سبيل التناوب والتدرج  
لعدم امكان الاقامة ستة اشهر او مطلقا في جميع البلاد مرة واحدة وعلى اي  
حال فلا ينبغي الشبهة في وجوب التمام على المسافر اذا وصل الى منزله في  
الوطن الاتخاذى بالزول والاستقرار فيه وانشاء السفر منه وامامع الاجتياز  
من المنزل اودنوله في بلده الذي فيه منزله على جهة الاجتياز او الاستقرار  
او المرور بمحل الترخص فنفي الريب في الجواهر عن وجوب التمام في جميع  
هذه الصور معللا بانسلاخه عن صدق المسافر واندرجه في الحاضر بديهية  
الورود الى موضع رحله ومقر اهله ومحل انسه ومستراح بده وما من نفسه وعن  
الاسكافي والحلبى المحكى وجوب للتصير مع الاجتياز فيبقى من الصور  
الذكورة النزول في منزله او بلده واحتمل في ما هو المحكى عن الحلبى  
الحلاف فيه وفي المنازل في البلد في غير منزله فيبقى منها صورة النزول في  
للنزل وعن المحقق السكاظى الخلة في الاحير فنع عن التمام مع المرور بمحل  
الترخص واعل استنادهم في ذلك الى اخبار ذات ما لا تقم على وجوب التصر

مع عدم النزول للزئول وان دخل لمدة يجتاز ويغير مجتاز او دخل منزله  
 مجتازا او كان في محل للترخص منها الاضار الواردة في اهل مكة كصبيحة  
 معوية بن عمار بن ابي عبد الله قل ان اهل مكة فزاروا البيت ودخلوا  
 منازلهم انما وان لم يدخلوا منازلهم فصرفوا وصبيحة الحلبي ان اهل مكة  
 اذا خرجوا فصرفوا واذا زرو البيت ورجعوا الى منازلهم انما وصبيحة ابى  
 بكر قل سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون بالمصره وهو من اهل  
 الكوفة بها دار ونزل فيمير بالكوفة وانما هو مجتاز لا يدخل المقام الا بقدر  
 ما يتجهز يوما او يومين قل يقيم في جانب المصر ويقصر قلت فن دخل  
 اهله قال عليه السلام وصبيحة بن رباب للاروة عن قرب الاسود انه سمع  
 بعض الواردين يسئل ابا عبد الله عن الرجل يكون بالمصره وهو من اهل  
 الكوفة وله بالكوفة دار وصيد فيخرج فيمير بالكوفة يد مسجدا لينتصر  
 فم اولى من ربه ان يقيم اكثر من يوم او يومين قل يقيم في جانب الكوفة  
 ويقصر حتى يفرغ من جهازه وان هو دخل منزله فليص الصلوة ورواية ان  
 ابراهيم قل سئلته عن الرجل يكون مسافرا ثم يدخل ويخدم فيدخل بيوت  
 الكوفة اية الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قل بل يكون مقصرا  
 حتى يدخل اهله ويبره من ابن التميمي عن ابي عبد الله قل لا يزال للمسافر  
 يقصر حتى يدخل بيته وانه ايضا انه قل اذا خرجت من منزلك فقص  
 الى ان تعود اليه واجمع بين هذه الاضار والاضار الدالة على وجوب الاتمام  
 بمجرد المرور بالوطن واشترط وجوب التقصر بخفاء الحديان وعدم سماع  
 الاذان دخولا وخروجها يحمل تلك الاضار على من اراد الوصول الى منزله  
 والدخول على اهله بحيث كان ذلك مقصدا له وان سافر انشأ لنفسه  
 وهذه الاضار على من لا يكون مقصدا ذلك بل اراد التجهز وغير ذلك



والشاهد على هذا الجمع موثقة ابن بكير وصحيحة بن رباب ومحصله ان من اراد الوصول الى منزله وكان ذلك غاية ومقصداً له يتم بالدخول في حـد الترخـص ولا يقصر الامع الخروج منه ومن لم يرد ذلك قصر ولو مع دخول بلده والاقامة فيه يوما او يومين او مع الاجتياز عنه او عن منزله او عن محل الترخـص فيكون ما عدى ما هو مورد الاجماع والذي اطبقت النصوص باجمها على اختلافها على وجوب التام فيه من صورة الدخول في المنزل والقرار فيه وانشاء السفر منه داخلا تحت عموم هذه الاخبار واما محل الدخول على الاهل على الوصول الى محل رؤية الجدران وحمل الجانب في الوثيقة والصحيحة على ما يقرب من محل الترخـص كما ترى فانقذح من جميع ذلك انه لا ينبغي التأمل في وجوب التمام بالمرور بالوطن حقيقيا كان او تخاذيا مع قصده والنزول فيه لعموم ما دل على وجوبه مع الدخول على اهله وبيته من غير فرق بين الاقامة فيه ستة اشهر وعدمها مع عدم قصد الهجرة في الاول والاقامة فيه في الجملة في الثاني ومن غير فرق بين وجود الملك وعدمه والذي يهـم النظر فيه هو تشخيص الوطن التعبدى الذى هو بحكم الوطن المتبقى والعرفى وانه هل يكفى في تحقته مطلق العلقه وان لم تكن علقه الملكية بل كان محلا لزوجه او ابنه او اخيه او ابيه بحيث لا يرضجونه اذا اراد المقام فيه كما عن الاسكافي في احد قوله او مطلق الملك كما هو ظاهر المحكى عنه ايضا حيث قال من وجب عليه التخصير في سفره فنزل منزلا او قرية ملكها او بعضها ثم وان لم يتم المدة التى توجب التمام على للمسافر وان كان مجتازا بها غير نازل قصر او مع الاستيطان فيه ستة اشهر مجتمعة كانت او متفرقة قصد معها دوام الاستيطان او لم يقصد حصل الاعراض عن التوطن فيه او لم يحصل وهو المحكى عن للشهور سيما بين للتأخرين وفي ظاهر المحكى

عن التذكرة وصريح المحكي عن الروض دهوى الاجماع على ذلك حيث  
 قل في الاول لو كان في أثناء الصلاة له ملك فداستوطنه سنة اشهر اقطع  
 سفره بوصوله اليه ووجب عليه الاتمام فيه عند طائفا وفي الثاني الاجماع  
 على مثل هذه العارة او خصوص للنزل مطلقا كما عن النافع او مع الاستيطان  
 مطلقا كما عن الشيخ في النهاية والقاضي ابن البراج في الكامل حيث قل  
 للشيخ ومن خرج الى ضيعة له كان له فيها موضع ينزله ويستوطنه ووجب عليه  
 التمام وان لم يكن له فيها مسكن فانه يجب عليه التصدير وهو الائمة اني  
 مقدار الاستيطان مطلق مع ظهوره بل صراحتة في اعتبار للنزل والمساكن وقل  
 القاضي في محكي كتاب الكامل من كانت له قرية فيها موضع يستوطنه  
 كان عليه الاتمام وهذه العارة كعبارة النهاية ظاهرة في اعتبار للنزل والاطلاق  
 بالاضافة الى الاستيطان او في كل سنة كما عن ظاهر الصدوق او صريحه في  
 القبة او مطلق الوطن كما عن الحلبي او خصوص للنزل مع الاستيطان فبه  
 عرفا كما عن النخبة ومنشأ الاختلاف في الافعال الاختلاف في الاحبار  
 التي هي على طوائف شتى منها ما يدل على كفاية مطلق الملك من فـ  
 اعتبار للنزل ولا اقامة العشرة ولا استيطان سنة اشهر وهي عدة اخبار  
 كصبيحة محمد بن اسماعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر  
 من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضبعت قل اذا نزلت فراك وضبتك  
 قائم للصلاة وان كنت في غير ارضك فقصر ورواية البراطي قل سئلت  
 الرضا عن الرجل يخرج الى ضيعة ويقيم اليوم واليومين والثلاثة اغصر او  
 يتم قل يتم الصلاة كما اني ضيعة من ضباعتها وصبيحة عبد الرحمن بن المحاج  
 عن الصادق ان الرجل يكون له ضياع بعضها غرب من بعض يخرج  
 ليظوف فيها يتم او يقصر قل يتم هكذا قل عن القبة ولتهدب وعن

السكاني يخرج ليقيم فيها وعليه فالمحمل بل الظاهر ارادة الاقامة يوما او يومين كما في الخبر السابق وعلى تقدير ارادة اقامة العشرة فلراد مجموع الضياع لينطبق على السؤال فيرجع مفادها الى مفاد الخبرين السابقين وموتفة محرار عن ابي عبد الله في الرجل يخرج في سفره فيمر بقربة له او دار فينزل فيها قال يتم الصلاة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر وليصم اذا حضره الصوم وهو فيها وطائفة اخرى تدل على عدم مشروعية التمام في اللات من القرى والضياع بمجرد الوصول الا مع الاقامة عشرة ايام كصحبة عبد الله بن سنان عن الصادق قال من اتى ضيعة له ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد المقام عشرة ايام ام الصلاة ورواية بن بزيع قال قلت لابن الحسن جعلت فداك ان لي ضيعة دون بغداد فاخرج من الكوفة اريد بغداد فاقيم في تلك الضيعة اقصر ام ام قال ان لم تنو المقام عشرا فقصر وطائفة ثالثة تدل على لزوم الاستيطان في المنزل في الجملة من غير تعرض لمقداره حسب الشهور كصحبة علي بن يقطين قال لابن الحسن الرجل يتخذ للمنزل فيمر به ايم ام يقصر فقال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه وصحبة الحلبي عن الصادق في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق ايتهم الصلاة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه وصحبة سعد بن ابي خلف قال سئل علي بن يقطين ابا الحسن الاول عن الدار يكون للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما سكنه يتم الصلاة فيه وان كان مما لم يسكنه فليقصر وصحبة علي بن يقطين قال قلت لابن الحسن الاول لي ضياعا بين التربة والقربة الفرمسخان والثلاثة فقال كل منزل من منازل لا تستوطنه فعليك فيه التقصير ومن الاخبار ما يدل على عدم جواز الاقامة الا مع حصول احد الامرين اما الاقامة عشرة ايام اول المنزل

الذي يستوطنه ستة اشهر كصحيحة محمد بن اسماعيل بن زريع عن ابي الحسن  
الرضا قال سئلته عن رجل يقصر في ضيقه قال لا بأس ما لم يذوق ما عشرة  
ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما الاستيطان فقال ان  
يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر اما الاخبار المكتفية بطلاق الملك  
فيهم بينها وبين اخبار المنزل ما على ظهورها في ملكية المنزل حسبما  
يأتي تفصيلا بالتقييد ونزل الاخبار الدالة على لزوم القصر الامع الاقامة  
عشرة ايام على غير صورة وعود للنزل للملك والمهم ملاحظة ما كان منه  
غير مقيدة بالاستيطان ستة شهر على احتلالها باعتدال الاستيطان المطلق و  
السكون المطلق كصحيح علي بن يقطين والحلي وسعد بن ابي خلف مع  
صحيحة ابن زريع للمصنف للاستيطان بالاقامة في المنزل ستة اشهر التي استفاد  
الصدوق منها الاقامة في كل سنة تلك الامة فلا بد ان يلاحظ من مدار  
دلالة كل واحد من تلك الصحاح لاطلاقه ثم تلاحظ دلالة الصحيحة الاخرى  
على مذهب المشهور ما صححه سعد بن ابي حنيفة فظاهر منها الاعتدال  
بطلاق السكنى بحيث يقال عرفا انه سكنه وان المدار على صدق هذه التسمية  
عرفا بقول مطلق من غير تقييد بمدة خاصة والظاهر انها لا تصدق بمجرد  
السكون فيه وما او يومين بل ولا الشهر او الشهرين وان صححت مع التقييد  
فان الصدق مع التقييد حاصل في جميع مراتب السكون اذ يصبح ان يقال  
سكنه يوما او نصف يوم ولكن لا يصبح ان يقال انه سكنه على الاطلاق  
ويكون المتحصل من جميع الاخبار بملاحظة التقييد هذه الصحيحة مع قطع  
النظر عن غيرها من الصحاح للعتبة للاستيطان مقيدا او مطاوعا ان المتوازن  
في القاطع لا سفر هو المرور بنزله الذي يقال عرفا انه سكنه قول مطلق واما  
صحيحة الحلي المضممة قوله بعشر ايام والنزل الذي توطنه فيجتمعا

فيها ان تكون لفظه وتوطنه بصيغة للماضي من باب التفعّل قلغنى ان  
للنزل الذي يتم فيه انما هو للنزل الذي اخذه وطناله ويحتمل ان  
يكون المراد منه على هذا مطلق السكون فيه لا انخاذه وطننا كما لا يبعد  
وقوع استعماله فيه احيانا فيكون مساويا لقوله سكنه في صحيحة سعد بن  
ابي خذف ويحتمل ان تكون بصيغة المضارع من باب الافعال او التفعيل  
او التفعّل بحذف احدى التائين كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اى  
تنزل الملائكة على ان تكون بصيغة المخاطب فيحصل المجال لاستفادة الدوام  
والاستمرار منه لان المضارع يفيد التجدد والحدوث فتكون الصحيحة لاجل  
تراكم هذه الاحتمالات مجتمعة وليس بايدينا ضابطة كلية استقر العرف والعقلاء  
على الركون اليها في تشخيص ما هو الواقع من الوجوه المحتملة في الكلمات  
المجتمعة لفظا او معنى لتستعمل في مثل هذه الموارد فتدق الصحيحة على اجمالها  
بحسب اللفظ كاجمال الصحاح المتضمنة للاستيطان كصحيحتي على بن يقطين وصحيحة  
ابن بزيع التي وقع الشرح فيها الاستيطان من جهة المعنى فان لفظه تستوطنه وان  
كانت من المضارع من باب الاستفعل الا انه ربما يكون مستعملا في طلب اللبّد،  
كما هو الغالب يقال استخرجته اى طلبت خروجه وقد يستعمل في مجرد  
تحقق اللبّد كما في استقر في الدار واستقر الامر فان المراد منه تحقق القرار لطلبه  
ويختلف معنى الرواية باختلافه بلعاط شرح الاستيطان في صحيحة ابن بزيع  
اذ على الاول يحتمل ان يكون المراد طلب الوطنية في هذه اللدة للضرورة  
على ان يكون القيد للهيئة ومرجه الى اناطة الحكم على اللبّد في هذه  
اللدة وان لم يقع الاستيطان فيها ويحتمل ان يكون قيدا للمادة ومرجه الى  
اناطته على طلب الوطنية الخاصة وهي الحاصلة في هذه اللدة وان كان اللبّد  
في اول منها وعلى الثاني يكون المراد الاقامة الحقيقية في هذا الظرف من الزمان

فيجتمل ان يكون للراد تحقق هذه الاقامة المحدودة بالزمان الخاص منه ولو  
 في ما مضى من الزمان كما يتول به للشهور وعليه الاستتمل غالباً بقتل فلان  
 يمطي او يضرب او يسهر فن الغرض من امثال هذه الجمل هو مجرد تحقق  
 للبدن منه في الجملة من غير نظر الى تدوام ولا لحاظ زمان خاص فيصدق  
 حينئذ حتى مع وقوعه في الزمان الماضي وهكذا الحال لو كان مقيداً بزمان  
 فيتعلق الغرض بتحقيق البدن من الاموال في القمار المحصوص  
 من الزمان من غير لحاظ مسببه وعلوقه او مع التجدد  
 والاستمرار كما يتول به الصدوق فيكون مثل هذه الروايات في حداتها  
 ومع لحاظ شرحها في الصحيحة الاخيرة مجمل بحسب المعنى والسؤال في تلك  
 الصحيحة عن المراد بالاستيطان ليس قربته على ارادة معنى شرعي من قوله  
 يستوطنه والا لا وجه للسؤال مع فهم السائل ان المراد منه هو المعنى للتفام  
 منه عمراً بحيث فهم ان المراد منه معنى شرعي دهاه ذلك الى السؤال عن  
 حده وحقيقته وذلك ان طرق الاشياء غالباً الى مصاديق المفهوم العربي بحيث  
 قد يفهم لا يكون له صدق مثله مثل مما يتحقق به الاستيطان بالسؤال  
 عن حقيقته فان لم نستطع على استظهار معنى من هذه الروايات المتضمنة لاناطة  
 الحكم على الاستيطان لزم الرجوع الى صحيحة سعد بن ابي خلف واناطة  
 الحكم على صدق انه سكنه وتقيدها بالسكون في المدة للضرورة في صحيحة  
 ابن بزيغ لكن الانصاف الظاهر من جملة يستوطنه في هذه الصحاح  
 هو الاستيطان البنائي لا العملي فمعنى قوله كل منزل لا تستوطنه كل منزل  
 لم يبن على التوطن فيه بخلاف قوله سكنه فانه ظاهر في السكون الفعلي فيما  
 مضى من الزمان لا السكون البنائي فمعنى قوله وان لم يسكنه وان لم يتحقق  
 منه السكون في الزمان الماضي لا ان لم يدرك السكون نفسه وان سكنه مدة

متطاوله على ما هو مقتضى اطلاق عدم قصد السكون ولا اجمال في تلك  
الصحاح ابدًا ولا ينافيه التفسير بقوله يقيم في الصحبة الاخيرة بل يؤكد  
وذلك لعدم ظهوره في الماضي بل عدم جواز استعماله فيه بلا قرينة فيسودر  
الامر بين ان يكون المراد منه الاقامة الفعلية او البنائية لاسبيل الى الاول  
لعدم امكان وقوع الاقامة ستة اشهر فعلا فيتعين الثاني فقوله يقيم فيه ستة  
اشهر اي يبني على الاقامة فيه في هذه المدة على ان يكون الظرف قيدًا  
للمادة لا انه مقيم فيه في تلك المدة في الحال وحينئذ يقع المعارضة بعدم  
اجمال صحبة الحامبي لفظًا بين هذه الصحاح المتضمنة لاعتبار الاستيطان  
البنائي مع صحبة سعد بن ابي خلف لانها تدل على اعتبار السكون الفعلي  
في مشروعية التام وقضية ذلك وجوب التقصير مع عدم هذا السكون كما هو  
المفهوم للصرح به في المنطوق بقوله وان لم يسكنه فليتهروا وان حصل الاستيطان  
البنائي وهذه الصحاح تدل على كون الناطق في التام الاستيطان البنائي وان  
لم يقع السكون الفعلي فمفاد قوله كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل  
وليس لك ان تم فيه هو ان المنزل الذي لم يبين على الاستيطان فيه ليس  
بالمنزل الذي يتم فيه وان وقع منه السكون فيه فالتسمية بينهما عموم من وجه  
لاجتماعهما في السكون الفعلي لتقرون بالاستيطان البنائي وافتراق صحبة  
سعد بن ابي خلف في السكون الفعلي بدون الاستيطان فان مقتضى هذه  
الصحاح وجوب التقصير فيه ومقتضاها وجوب التام وافتراق هذه الصحاح  
في الاستيطان مع عدم وقوع السكون فان مفادها وجوب التمام فيه ومفاد  
الصحبة وجوب التهرو للصرح بقوله وان لم يسكنه فليتهروا ويمكن التوفيق  
بينها باحد الوجوه الثلاثة احدها ان يقيد منطوق ان كان مما سكنه في صحبة  
سعد بنطوق قوله في صحبة ابن بزيع الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه

وتفيد هذا للمنطوق بمنطوق تلك الصحيحة مع اثناء التعميم على حاله فانه يذم  
 ما هو للراد من للمنطوق ومرجه الى حل قوله ان كان مما سكه على ارادة  
 بيان ما هو جزء السب لتمامه كما هو ظاهره وبه يعارض قوله ان يكون  
 له منزل يستوطنه الظاهر ايضا في العملة التامة المحصورة فقوله ان كان مما  
 سكه في مقام اعتبار السكون فيه في قابل عدم اعتباره فيه رأيا والاكتفاء  
 بمجرد اللزوم بالضيعة او اندار كما ربما كان يتوهمه بعض السائلين لا في مقام  
 بيان ما هو تمام الماط في مشروعية الاتمام كورود المحصر في صحيحة بن  
 بزيع حينئذ مورد المحصر الاضاق في فقال عدم نية الاستيطان فيه  
 بالمره لا حصر ما هو تمام العلة فلراد من الشرطية في خبر سعد والمحصر  
 في خبر بن بزيع ان كان مما سكه واستوطنه والا ان يكون له منزل  
 يستوطنه وفضية هذا الحكم اعتبار السكون الفعلي للنقض والاستيطان الثاني  
 في ما يأتي وهو كاتوجه الثاني اما بوافق مذهب الصدوق في اعتبار الائمة  
 للذكورة كل سنة والثاني ان يفيد بمفهوم كل منطوق الاخر فلراد ان كان  
 مما سكه انه المصولة الا اذا لم يستوطن فيبنى السكون المقرون بالاستيطان  
 تحته حلة لوجوب البناء والا ان يسكون له منزل يستوطنه فيتم الا اذا لم  
 يسكنه وهكذا يصح في صحيحة علي بن يقطين الشتمانين على الجملة للفتنة  
 مع صحيحة سعد فتفيد قوله ان كان مما سكه بمفهوم قوله كل منزل لا  
 استوطنه فليس لك بمنزل او فعلبك فيه بالتصير وفيه هذا للمنطوق بمفهوم قوله  
 ان كان مما سكه المراد به في قوله ان كان مما يسكنه فليحصر والاثبات ان يرجع للمنطوق  
 في صحيحة بن بزيع الى المنطوق في صححه سعد بحمله على ارادة السكون فيه في  
 تلك المدة ولا يأتي منه التفسير بقوله يقيم لامكان دهورى ظهوره في الافادة  
 الفعلية بمعنى اتساب الفعل بالمعنى وحصوله في قابل البناء عليه ولعله



من التعبيرات الشائعة فانه كثيرا ما تستعمل صيغة المضارع في مقام ضرب  
للقاعدة ويراد به انتساب للبدأ الى الفاعل بلحاظ تحققه فعنى الاستيطان  
للفسر بقوله ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر هو الاستيطان للتحقق  
في الخارج لا قصد البناء عليه فيرجع مفاد قوله للذكور الى قوله ان كان  
عما سكنه ومفاد قوله لا تستوطنه في الصحيحتين الى معنى لم يسكنه وهذا  
يلزم ما ذهب اليه المشهور من كفاية الاقامة في المنزل ستة اشهر وعدم اعتبار  
البناء على الاقامة على الدوام في كل سنة هذه المادة كما يقول به الصدوق ومن  
تبعه في ذلك كالسيدي في للدارك والرياض وصاحب المعالم في رسالته  
والحدث الكاشاني في اللقائح والعلامة البهبهاني في شرحه وغيرهم من  
اساطين التأخرين على ما حكى عنهم ولعل ما ذكرنا في الرواية واضح عند من  
له دراية باساليب الكلام بعدما نبهناك عليه من ان التعبير بصيغة المضارع  
في مرحلة فرض موضوع المسئلة واعطاء الضابطة شامع والراد هو  
للعنى للساوي المعنى للمضى فعناه ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر  
قللتصل من جميع هذه الصحاح للعتبة للاستيطان مع صحيحة سعد بن  
ابي خلف بلحاظ هذا الجم الذي يسهل عليه الظهور العرفي هو اعتبار الاقامة  
والسكون في ماضى من الزمان مدة ستة اشهر لكن يبقى الكلام في مقامين  
الاول اعتبار المنزل وعدمه وعلى تقدير الاعتبار اعتبار الملكية فيه وعدمه والثاني  
اعتبار التوالى وعدمه في السنة اما الاول فالصحاح للتقدمة واضحة الدلالة  
على اعتبار المنزل وذلك لان قوله في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من  
منازلك لا تستوطنه فليس لك بمنزل ليس مسوقا لنفى النزلية حقيقة بداهة  
عدم صحة قبيها عن المنزل كذلك مضاعا الى خروجه عما هو شأن الامام  
من بيان الاحكام فلا جرم يكون للراد منه قبيها بلحاظ الاحكام وقبيها

عنه بهذا الاحتياط أما يصح في مورد ثبوت الحكم لولا فقد الصفة التي أوجب  
 فقدها انقضاء الحكم ولذا لا يصح نفي الأحكام الشرعية عمالا يصح ثبوتها  
 له فهو من قبيل نفي الحكم بنفي للوضوع ومعنى قوله ليس لك بمنزل أنه  
 ليس للمنزل الذي يجب عند المرور به التنازل عنه وضحه لأمام حبيب ذلك بقوله  
 وليس لك أن تنم فيه فيستفاد من ذلك أن الاحتياط بالمنزل وإنما لا يجب التنازل  
 لقده أحد شروطه وهو الاستيطان فيه وهذا للمعنى ظاهر غيرها من الصحاح  
 أيضا كقوله في الصحاح الأخرى لمعنى من يقطن كل منزل من مشارك  
 لا تستوطنه عليك فيه بالتفسير وفي صحاحه ن زيب إلا أن يكون له فيه  
 منزل يستوطنه فإن الظاهر منه خصوصا بلاحظة أن السؤال من الضيقة أن  
 للتعريف مجموع الأمرين المنزل والاستيطان ويؤكد تكرار المنزل عند التفسير  
 بقوله أن يكون له فيها منزل لعدم احتمال كونه توطئة لتذكر التفسير وأما  
 للوثقة من المصادق في الرجل يخرج في سفره في قرية أو داره فينزل فيها  
 قال يتم الصلاة ولو لم يكن له إلا نخلة واحدة فحوله على التنبه لموافقها  
 لمذهب جماعة من العامة على ما حكى عنهم وعلى تقدير عدم دلالة الصحاح  
 للذكورة على احتضاره فلا أصل مطرد مع عدم شمول إطلاقها للسافة لانه  
 أما استصحاب التمام لو نوى المرور بما يشك قطعه للسفر وأما استصحاب  
 وجوب التصر لو بدا له في الأثناء المرور به وأما اعتبار الملكية في المنزل فقد  
 يستشكل في ذلك من جهة عدم التصريح بها في الأخبار وطريق استفادتها  
 منحصر في اللام كما في بعض الإضافات كما في بعض آخر وعمالا لا تقيدان  
 أكثر من مطلق الاختصاص خصوصا في الثاني ولللكية غير داخلة في  
 للوضوع له وإنما تستفاد حينما استبعدت من القرائن الحالية أو للمقابلة للملكية  
 كغيرها من سائر جهات الاختصاص وجهاته غير داخلة في للوضوع له بل

هي خصوصيات لموارد الاستعمال تستغاد من القرائن ومع عدمها لا يستفاد  
 الا مجرد الاختصاص ووضح حال امنه الاضافة قانها لا تقيد الا بمجرد الارتباط  
 بين المضاف والمضاف اليه لكن يدفعه ان الاطلاق ظاهر في الملكية اذ  
 لا يقال ان له دار او منزل او داره ومنزله على الاطلاق الامع للملكية واما  
 مع مجرد الاختصاص باجارة او اعارة فلا يطلق القول اذ يصح السلب  
 عنه عرفا ويدل عليه ايضا قوله في صحيفة اسماعيل بن الفضل المقدمة ان  
 نزلت قراك وضعتك قائم الصلوة وان نزلت في غير ارضك فقصر فانه  
 كالصرح في اعتبارها فانه لو كان المراد منه مجرد الاختصاص لم يحتج الى قوله  
 وان كنت في غير ارضك فقصر المراد به حينئذ ما لم يكن له به اختصاص  
 وضافة خصوصا بعد ملاحظة ان السؤال عن نزوله بقريته وضيعته فان المعنى  
 حينئذ ان القرى والضباع ان كان له بها اختصاص سواء جهة ملكية العين  
 او النعمة او غيرهما يجب عليه التمام وان كان في ارض لا اختصاص له بها  
 بشئ من الوجوه وجب عليه التخصير مع ان السؤال وقع عن القرى والضباع  
 التي له به اذ ذلك اهم من الملكية وغيرها فلا حاجة الى هذا  
 التفصيل بل لا وقع له بعد فرض اصل الاختصاص في المورد  
 للسؤال عنه نعم لو كان ذلك حكما دائما كان هذا التفصيل  
 في محله مع انه لو اغمض عما ذكرنا فتمتضي الجواب حينئذ ان يقال في  
 ارض غيرك لا في غير ارضك بخلاف ما لو كان المراد به للملكية كما هو  
 الظاهر فانه تفصيل في مورد اصل الاختصاص المراد بقوله في السؤال وانما ينزل  
 قراه وضيعته ومحصله ان القرى والضباع التي له اختصاص بها ان كانت مختصة  
 به بقول مطلق بحيث كانت مملوكة له وجب عليه التمام وان لم تكن كذلك وجب  
 عليه التخصير والظاهر منه ايضا هو اعتبار الانزل لظهور سوقها في ارادة ما هو المراد

من الاخبار للعبارة للنزل وان الامام ليس بصدد بيان الاكتفاء. بطلاق للك  
قالوا هو النزول في منزله للملوك في مقابل نزوله في غير ملكه فقوله ان نزلت  
في قراك وضجتك ناظر الى ان للنزل الذي جرى عادة بالنزول فيه لا بد ان  
يكون ملوكا قاصدا للكتابة في القرية والضيعة مقدمة لاعتبارها في منزله نعم  
هي ساكنة عن اعتبار الاستيطان لان الغرض وبها اعتبار الكتابة في للنزل  
في قبال قوله وان كنت في غير ارضك فلا بد من تقييدها بصحة من يبيع  
الذاة على اعتبار الاستيطان ستة اشهر ثم ان بعض مشايخنا قد استظهر اعتبار  
للكتابة في للنزل من صحة من يبيع للتقدمة من غير جهة اللام بل من  
قص ذكر للنزل فيها قائلا ان للكتابة لاستيفاد من اللام في قوله له منزل لانها  
لا قيد الا الاختصاص خصوصا بالنسبة الى المساكن فان مفادها الاختصاص في  
جهة النزول بل من جهة انه لو لم يكن للراد منه للنزل الملوك لم يكن وجه لاعتبار المنزل  
في الاستيطان في الضيعة لان الاستيطان فيها لا يكون الا في المنزل فكان يمكن قوله  
الان يستوطنها وفي كل من تيممها وثباته نظر اما الاول فقد مر وجهه واما الثاني  
فلان الوجه في ذكر للنزل انما هو للكشف عن اعتباره بذاته في الحكم وان  
وجوب الامام منوط على كل من للنزل والاستيطان فيه والا لعطفه على  
قوله ما لم ينو مقام عشرة ايام فتحصل من مجموع الاخبار ان الوطن  
الشرعي الذي يقع السفر بالمرور به هو الذي كان له فيه منزل ملوك اقم  
فيه ستة اشهر واما المقام الثاني فالظاهر عدم لزوم التوالى في الستة بل يمكن  
مطلقها وان كانت متفرقة لاطلاق الصحيحة مضافا الى اطلاق السكنى  
للتنصر في تقييده بالستة دون غيرها ومع التفرق فقتضى الاطلاق وحوب  
الاهم وتوضيح هذا للتمام هو ان الفعل للتقيد بمثل هذه الظروف يستعمل في  
كلا الوجهين حسب اختلاف جهات المقصد اذ قد يتعلق الغرض بوقوع

اصل الفعل في اللدة المضروبة فيتمتع الاستعمال ما هو للواقع في الخارج تواليا  
او تفرقا وقد يعلق باستمرار الفعل في تلك اللدة فيكون المراد تواليا في العدد المحدودة  
هي به وحيث ان انحصار الارادة الامتعمالية في التوالي متوقف على لحاظ  
زائد على لحاظ اصل الفعل فلا محالة تحتاج افادة الاستمرار الى قرينة من خارج  
تكشف عن ارادة وقوع الفعل في ظرفه المضروب له بتلك الخصوصية كان  
يقال صمت شهرين متتابعين او اتمت ثلاثة اشهر متوالية واذا لم يكن هناك  
قرينة فتمتضي اطلاق المادة وصدقها مع كل من الوجهين عدم اعتبار خصوصية  
التوالي والاكتفاء. واحد منها ولا شك ان الاقامة كما تصدق مع الشهور  
للتوالية كذلك تصدق مع تفرقاتها ما قسمها او بايامها كما لو اقام عشرة عشرة  
او اقل او اكثر لا يقال لا تصدق الاقامة ستة اشهر لو اقام بمقدارها متفرقا  
اذ فرق بين الاقامة ستة اشهر وبينها في مقدارها من الايام فمعنى الاقامة ستة  
اشهر بعنوان انه توقف في هذا المقدار الخاص من الزمان هو التوقف تلك  
للدة بصورة متوالية حتى يصح ان يقال عرفا انه اقام ستة اشهر بقول مطلق  
واما مع التفرق بحيث يكون المجتمع بالغا هذا المقدار فليس ذلك توقفا في  
سنة اشهر وانما هو توقف في مقدارها لانه يقال ان للراد بالشهور ليس  
ما كان اوله مطابقا لاول الشهر الهلالي واخره مطابقا لآخره والا لزم المنع  
من التلقيق في ما اذا كان مبتدء الاقامة وسط الشهر واخرها وسط الشهر  
للسابع وهو باطل قطعاً وليس ذلك الا لاجل ان الراد هو التوقف في  
مقدارها وبما ذكرنا يندح انه لا يعتبر القصد لهذه الاقامة من اول الامر  
سواء اعتبرنا التوالي اولا فتكفي الاقامة على وجه التردد في جميع السنة اذ ليست  
هذه كاقامة العشرة المحتاجة في تأثيرها في قطع السفر الى قصدتها من اول  
الامر بل للمعتبر حصول التوقف في تلك اللدة على اي وجه حصل

الحمد لله على الاثمه واتصلوت على محمد خاتم انبيائه وعلى له  
خلفائه وبعد فهذه رسالة أفردتها في المال المختلط بالحرام لعدم البلوى  
بموضوعه وشديد الحاجة الى معرفة حكمه وسببها صفة الكلام في حكم  
المال المختلط بالحرام فأقول - تمينا به از اختلاط الحلال بالحرام يكون على  
انحاء فثلاثة مع معرفة مقدار المال والمكس واخرى مع الجهل بالاول دون  
الثاني وثلاثة بالمكس ورابعه بمكس الاول اما الصورة الاولى فيظهر من  
بعض مشايخنا ان الحكم هو الشركة مطلقا من غير فرق بين المتجاسين  
والمغايرين وبين ما لو كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباة ومن غير  
فرق في الامتزاج بين حبه وله بالاخبار او بدونه نعم انتهى من الحكم  
المذكور ولو استهلك الخبيث بحيث لا يبدى في حال الاختلاط لا فيجب  
دفع القيمة وفيه منع تحقق الشركة شرعا وعرفا فيما اذا كان الاختلاط  
بالاشتباة وعدم التمييز بين المائين الكمال المشابهة كما اذا اشتبه درهم درهم  
اخراقات تجرد الاشتباة وعدم التمكن من التمييز ايسر سببا للشركة  
انها بية وملكية كل منهما للمالكين حيث يباحث هناك المالكات  
ملكية المالك لاحد المائين امير ما هو له وفقا لولا حدوث اشتراة  
وملكية اخرى في جانب الاخرى المتجه حيثذا الرجوع الى القرعة عملا  
بموم دليها او العمل بالصلح مع انه لا معنى للاستهلاك في المتجاسين  
لاز اختلاط المتجاسين بنزله وان فرض لهم غاية اذلة وفرض المختلط

فيه في متهى الكثرة لا يوجب خروجه من اسمه وعنوانه كما اذا اختلط ماء ماء فاختلاطه وان كان بمثابة اختلاط المثقال بالحفة لا يوجب عدم صدق عنوان الماء عليه غاية الامر انه انضم الى ما هو اكثر منه وبمجرد انقله والكثرة او المجانسة لا يستلزم الاستهلاك والخروج من المالية في حال الاختلاط لانه اذا كان له مالية قبل الاختلاط فلا يرتفع هذه وان لم تكن له فلا اثر للاختلاط في ذلك فلا يجري لتاعده التلف في صورة المجانسة اصلا بل يجمع كذا اثر موارد الشركة الى التسمية فبين فرض الاستهلاك في صورة المخالفة كما اذا اختلط الدبس او الماء الابن بحيث لا يصدق على المجموع من المختلطين الا الابن وحده والحكم بالضممان في هذه الصورة لا يتم الا اذا كان هناك بد ضمانت لان الضمان ووجوب دفع القيمة مرتب على الاتلاف لقوله من اتلف مال غيره فهو ضامن ولازمه الحكم بنفي كل من الشركة والضمان اذا كان التلف بسبب فهرى اما الاول فللاستهلاك الموجب للتلف وخروج المستهلك عن المالية لتبدل صورته بصورة المستهلك فيه فلا يتحقق موضوع الشركة باا الضمان فعدم الاتلاف وانما الواقع هو التلف وطيه فالزيادة في ملك من له المستهلك فيه من دون ان يكون لمن تلف منه المال نصيب في ذلك ولا يظن باحد الالتزام بذلك والتحقق ان الاستهلاك قد يكون من الجانيين كما لو حدث باختلاط المالين الامتزاج طيمة ثالثة غير طيبة كل منهما كما اختلاط الخل بالسكر ولا ينبغي الاشكال حينئذ في تحقق الشركة بنسبة المالين ولا يجري حكم التلف لانه انما يجري لو كان الاستهلاك الحاصل لامتزاج تبدل صورة المستهلك عمر فابصورة المستهلك فيه كما اذا استهلك مثقال من الابن في حوض من الماء فحينئذ ليس من البعيد دعوى الضمان ووجوب

دفع القبية ان كان الخط بمن له المستهلك فيه وان كان الاظهر الشركة  
واما اذا كان الاستهلاك من الحائنين كما هو المذموم فلا معنى للحكم  
بالضمان لان الفرض انقلاب الصورة في كلهما فالحكم والشركة لا يعرفند  
يكون من جانب واحد بحيث تنقلب صورة الخليط الى صورة اخرى عرفا وان كانت  
الصورة الاولية ماقبة على حالها دفعة وان خفيت عن الحس لانتشار الاجزاء  
وتفرقها في المستهلك فيه فان كانت المالبة قائمة بالصورة الاول بحيث  
اذا ارتفعت ولو عرفا زالت المالبة عنه وان كانت باقية بالهدة المقبلة ولكنها  
غير محسوسة تم ما ذكر من ترتيب الضمان اذا كان هناك اتلاف يمكنه  
في محل المزمع امدام قيام المالبة كالمالكية بالصورة العرفية الشخصية بحيث  
لو فرض ارتفاعها عرفا انتفت المالبة بل يكفي قائمها دفعة في ثبوت المالبة  
عرفا بل يمكن منع توفيق ثبوت المالبة عرفا حتى على قناه الصورة دفعة  
بدوى الاكتفاء باحدى الصور وان كانت متبادلة في بقاء المالبة لاهلها  
كالمالكية في بقائها الموضوعها مع تبدل الصور فلو فرض ارتفاع الصورة  
الحقيقية وتبدلها بصورة المختلط فيه دفعة كما اذا اختلط المرق او ماء اللحم  
بشي من الماء فانه ترتفع الصورة المالبة حقيقة وتكتسب المادة صورة  
المرق او ماء اللحم دفعة فلا شك في بقاء المالبة عرفا وحكم المرف بتحقق  
الشركة بنسبة المالبين قبل المزج ودعوى منع كونه مالا في حال لا اختلاط  
والاستهلاك بالامتزاج مدفوعة بان الفرض اكتساب المادة صورة المختلط  
فيه حقيقة وتلك الزيادة لم تكن في مال الاخر وقد حصلت بسبب  
الامتزاج فلا تلف في الخليط بعد اتساخه الصورة الموجودة في المختلط  
فيه حقيقة فلو قطع النظر عن حكم المرف بتحقق الشركة حيث كانت  
هذه الصورة مما لا حكم له به - وضح عدم وجوب دفع القبية اذ لا



اتلاف في العين بوجب الضمان لانه اذ هاب لمالية العين والمالية حاصلة  
 باكتساب الصورة الجديدة فالاقوي هو الشركة في جميع هذه الموارد  
 نظرا الى حكم العرف بها فيها وفي نظائرها وقد عرفت ان الضمان لاسبيل  
 اليه مع فرض الاستهلاك بالسبب القهري نسم ربما يتوجه الضمان  
 بالاضافة الى الخصوصية الذاهبة بالخلط اذا كان من عمد الى ذلك لكنه  
 لا ينافي الشركة التي لازمها عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن  
 الاخر لان الشركة لا تتوقف على المالية بل يكفي فيها الملكية فن خلط  
 شيئا من السكر او ماء الورد بانه ضمن القيمة بالاضافة الى ذهاب  
 خصوصية السكرية والجلالية سواء كان للماء الذي انقلب اليه السكر  
 مالية بعد ذهاب السكرية اولا وعلى كل حال ان العين الخارجة الذي زيد  
 في كنهه واباده مشترك بينهما وكل مورد كان ذهاب الصورة فيه موجبا  
 لفوات شيء من المالية او تمامها ضمن القيمة وتبقى الشركة في العين لعدم  
 فوات الملكية بذهاب المالية كما في السكر المنقلب ماء بالاختلاط مع الماء  
 الكثير واستهلاكه فيه كما لو فرض قلب صورة السكر بسلاج اخر غير  
 الخلط في الماء فانه لا اشكال في ضمان قيمتها وان كان الماء المنقلب اليه  
 ملكا للمالك له وان لم يكن موجبا لفواتها كما لو خلعت الصورة عن العين  
 بالاختلاط ونبس العين صورة الخلط فيه كالثال المتقدم فالحكم هو الشركة  
 بنسبة المالكين قبل الاختلاط لابعده اذ ربما تزيد المالية بعد لبس العين  
 صورة الخلط فيه كما في الثال المتقدم فالمدار في اصل الشركة مع قطع  
 النظر عن كيفية وجود العين المختلط في الخلط فيه في قبالة عدمه راسا  
 بحيث لا يحدث تفاوت بحسب الكمية والبهدي في الخلط فيه اصلا كما لو  
 يخلط فيه من غير فرق بين بقاء الصورة حقيقة وان خفيت عن الحس

وبين ارتفاعها حقيقة اما بليس صورة المختلط فيه او صورة ثالثة لعدم تقوم  
 الملكية بالصورة بل بالمادة اي صورة تذبذبت كما ان المصارف الضمان  
 المحض اتقاء موضوع الملك واما بحث لم يبق منه عين ولا اثر لا انقلاب  
 صورته الى صورة اخرى حيا او حقيقة فان اذادة حيثذ باقية ولتلك  
 تزيد الكمية وان كان مجرد نفاه المادة لا يوجب عدم الشركة مطلقا  
 وانما يوجب عدمها في العين كما في الجسم المصبوغ بلون النيران فان جرم  
 اللون وان كان منتفيا بالصبيغ وليس في العين الا اللون وهو مرض قائم  
 بجسم المصبوغ الا ان الشركة حيثذ في المالية لان اللون ملك لملك الجرم  
 الزائل وان كان قائما بملك النير وقيامه بملكه هو الحجب في الشركة والا  
 فلو فرض بقاء الجرم وقيام اللون به كانت الشركة في العين فلا بد من  
 ملاحظة الموارد ولا يصح ردها بقوس واحد والحكم بالضمان في صورة  
 الاستهلاك اذ لم يمد المستهلك مالا مرفقا بعد الاستهلاك والحكم  
 بالشركة في ما عداها لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب  
 اجتماع الضمان والشركة ونعمض كل منهما بحسب اشخاصها كما انه  
 لا بد من ملاحظة موارد الاختلاط بحسب نبوت اصل الشركة مع  
 قطع النظر عن وجود ملك الضمان فيه وعدمه اذ قد عرفت  
 ان الاختلاط بالاشتباه لا يوجب الشركة والمرجم فيه غير ما هو المرجع  
 فيها وتوهم ان الاشتباه ليس من الاختلاط حتى يوجب الشركة ولا يوجبها  
 مدفوع بانه ليس اختلاطا واقعا لانه لا يحصل الا بالامتزاج ولكنه اختلاط  
 في نظر المالكين ومن الجائز تأثير هذا النوع من الاختلاط في الشركة  
 البينية والذي ندعه ان العرف لا يمترون الشركة في العين بمجرد الاشتباه  
 بل يرون ان كل مال ملك لملكه غاية الامر تمتر التمييز بسبب الاشتباه

الناسي عن تمام المشابهة ، واما عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن الاخر فليس من الاثار الخاصة للشركة العينية حتى يستدل به عليها بل هو لازم اعم لها ، وللاشتباه اذ لا يجوز التصرف في كل من المالكين بنفي اذن صاحبه لذي اشتبهه ، والله باله وان كان ما يريد التصرف فيه مائة واقباله لم يحجزانه ، الله الاحتمال كونه مالا للاخر الذي لا ياذنه في التصرف وهذا المقدار كاف في عدم جواز التصرف بدون الاذن فعدم جواز التصرف مع الاشتباه في الدرهمين ليس من جهة الشركة بل من جهة عدم احراز كونه مالا للتصرف ومن هنا لو حصل التمييز صح تصرف كل منهما في ماله بدون اذن الاخر ولو كان مجرد الاشتباه سبباً للشركة العينية لم ينفع التمييز لان المفروض تحقق الشركة والتمييز لا يرفعها ويظهر الثمرة في ما لو اشتبه العبدان وجنى على احدهما بما يوجب الدية فانها على ما ذكرنا لولى المحجني عليه واقما بخلاف ما لو قلنا بالشركة نتم نقول بالشركة ولو مع عدم القول بها في المشتبهين لو اشترى بمجموعهما شيء اخر فان المالكين شريكان فيه وان لم يشتركا في ائمن فمقتضى القاعدة في المشتبهين على ما ذكرنا الرجوع الى القرعة واما ما ورد في الدرهم والدرهمين اذا تلف احدهما عند الودعي وهو تنصيف احد الدرهمين بين مالك الدرهم الواحد ومالك الدرهمين فهو حكم تيميدى على خلاف القاعدة لا يتعدى مورده ، وكأنه على ما قيل صالح قهري بينهما ولا يمكن حمله على حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها استحقاق صاحب الدرهم الواحد شي الدرهم لان الدرهم الواحد قد تلف من الشريكين فبالنسبة الى استحقاق ذي الدرهم الواحد تلف مقدار الثلث لان نسبة الواحد الى ثلاث نسبة الثلث فلتلف من صاحب الدرهمين ثلثا درهم فيستحق بعد التلف درهم وثلث وصاحب الدرهم الواحد ثلثا

درهم لا النصف كما هو المشهور (٦ صورة اثبتية) هي الجهل بالمقدار ومعرفة المالك ولا اشكال في حكمها اذا كان هناك امارة او اصل -الم عما يعارضه او يحكم عليه في احد الجانبين اذ معه يعمل بمقتضاها كما اذا كان المال ميبطاً للاخر فان استصحاب ملكية الزئد على ما هو المتيقن كونه مالا للغير يقتضي جواز تصرف فيه كما يجري استصحاب عام تمامه له لو كان مما اشتراه منه او استصحاب ملكية لاخر له نظراً الى ان الشك في تمامه له وعدمه -سبب عن الشك في خروجه عن ملك لاخره عدمه في استصحاب ملكية له وعلى كل تقدير لا مجال لاصالة البرائة عن وجوب دفع الزئد على المتيقن وهذا كذلك الحال مع وجود اليد في حكم ملكية الكل بمقتضى يده او يد مورثه لو شك في ملكيته او ملكية بعضه لا يبرأ في المقدار الزئد مع اليقين بجرمة مقدار منه وذلك بموجب القلة اعتبار اليد وكشفها عن الملكية لتمام نعم لا بد من ملاحظة محققها اذ لا بد فيها من الاستبلاء والاطاعة التامة فلو حدد ديناراً في داره لا يبرأ انه له اذ لغيره مع كون الدار مرضاً لتردد الغير فيها بحث يحتمل -توسطه من بعض المترددين مع كثرة ترددهم فمالم يحكم بالملكية دلالة اليد بل يجري عليه حكم النقطة كما في الخبر اذ لا بد في العين اذلا -استبلاء ولا اطاعة تامة التي هي الملاك في اشغاف من الملكية بخلاف الوالوجده في صندوقه الخاص واحتمل ان يكون اميره اصدق الاستبلاء فيشملة قوله من استولى على شيء فهو اولى به فيحكم بالملك له كما في الخبر ايضا واذا فقد الاصل والامارة فانرجع القرعة وهي لكل امر -مشكل فيضع ما هو المعلوم كونه ملكاً له وما هو المعلوم كونه ملكاً لصاحبه ويرفع في الشكوك فيه بينه وبين غيره ولا وجه للتصريف لانه يقطع

منه باعطاء المال اذير ذي الحق ادا اعطاه ماله اذيره او اخذ مال غيره لنفسه فكيف يحل لكل منهما التصرف في نصفه اذ لا يحل مال الا من حيث احله الله ولا موجب لحلية ما يؤخذ بالتنصيف وتعليقه بان الحكم يكون لكل لواحد منهما ترجيح بلا مرجح فاسد اذ اي مقضى لاصل الحكم بالتنصيف حتى يستلزم المدول منه الى ان الجميع لواحد منهما دون الاخر اترجيب من غير مرجح واستلزم كون الجميع لواحد معين هذا المحذور لا يوجب الحكم بالتنصيف فرارا عن لزوم المحذور المذكور لامكان التوقف وعدم الحكم بشيء اذ لا دليل على الافشاء بالتنصيف على ان يكون مصالحة بينهما وترتب المحذور التالي على كون الجميع لواحد معين لا يستلزم الافشاء بذلك لان الجهل بالواقع يستدعي السكوت عن تعيين الحق لواحد معين منهما نعم يجوز الافشاء به عدم جواز تصرف كل منهما في المشكوك بدون اذن الاخر لانه مال لا يعلم مالكة ولا يحل مال الا من حيث احله الله كما يجوز ردع المتصرف منهما فيه بدونه من باب النهي عن المنكر هذا بحسب الفتوى واما القضاء ورفع الخصومة فيتبع موازينه وهو خارج عما هو متضمن للاختلاط من الحكم الشرعي مع عدم النزاع كما اذا رقا امرهما الى الحاكم للجهل بالواقع وعدم معرفة الحكم الشرعي في الواقعة فاي دليل على ان الحكم الذي يفتى به هو الصالح على النصف ومن هنا ظهر عدم الوجه في اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك على ان يكون الحكم الشرعي في الواقعة هو الصالح كما عن الشيخ الكبير في الكشف حيث ذكر انه لو صرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار وكذا اجبار الحاكم لهما بالمصالحة مع عدم تعيين ما يتصلحان عليه او المصالحة

على النصف من جهة ان الزيادة في نصيب احدهما كتحصيله بالكل  
 ترجيح لا مرجح فيتمتع التصالح على النصف واما ما في رواية السكوني  
 في رجلين استودع احدهما ديناراً والاخر دينارين وتلف احد الدينارين  
 عند الودعي بغير تعريض منه جت حكم فيها باختصاص صاحب  
 الدينارين بواحد من الباقي وينصف الدينار الاخر بينهما فهو حكم  
 على خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصار على موردها نعم لو استغنا  
 منها وبما يملكها كصبيحة ابن منيرة في رجلين كان معها درهمان فتلف  
 احدهما الدرهمان لم يقل الاخر ببني. وبذلك الدلة على اختصاص احدهما  
 بمن بدعي اختصاصهما به وتنصيب الاخر بینه وبين صاحبه من غير  
 تعرض ليمين منهما او من احدهما مناظراً بما يقتضيه ان الحكم الشرعي  
 في امثال هذه الموارد هو الصلح على النصف صح الحكم بالتنصيف  
 واجبار احدهما على الصلح فان اى صالح الحاكم لانه ولي المتعم و في  
 مال الصلح عنده امانة لان المقدار المشكوك المردد بينهما نظير الدينار  
 والدرهم المردد بين شخصين اسكنه مشكل اذ لا استفاد من امثل هذه  
 الروايات قاعدة عامة تطبق في نظائر موارد ما بسد قوة احتمال  
 ان يكون الحكم بالتنصيف في الصبيحة لو فوج الحاف منهما في ما كانت  
 في يدها وان يكون ذلك حكماً تعدياً في مورد خاص في رواية  
 السكوني لامن جهة ان الحكم الشرعي وجوب الصلح ولا من جهة  
 حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها كما مر توزيع الدينار ما بينهما  
 اتلانا لصاحب الدينار بن ثلث منه واصحاب الدينار الواحد ثلثان  
 كما حكى من الملامة نظراً منه الى حصول الشركة بالاختلاط وامسله لما  
 ذكرنا صرح الشهبان على ما حكى فيها في هذه المسئلة بقوة القرعة

وقد عرفت انها هي المرجع في مانحن فيه لاندرجاه في موضوع دليها وهو المشتبه نعم لا بد في العمل بدليها من جابر لو هن عمومها لما قرر في محله من عدم العمل بادلة القردة مع عدم جابر لو هن عمومها من عمل الاصحاب او جماعة منهم لكثرة التخصيصات المنطوقة اليه فلا بد من عملهم كلا او جلا على طبقه كي يستكشف عدم ملاقاته المخصص له في المورد الذي يقصد العمل بها فيه والا لم يصح الاستدلال بالعموم للملم الاجمالي بتطرق التخصيصات الكثيرة اليه ولكن الجابر حاصل في المقام اذ لا يتوقف العمل به في مورد على عملهم به في ذلك المورد بعينه بل يكفي عملهم به في اشباهه مما يندرج معه تحت ملاك واحد ومن المعلوم على المتبع عملهم به فيها وعن العلامة في التذكرة وجوب دفع الخمس الى المالك اذا ابى عن المصالحة باستدلاله ببيض الاخبار الموجبة له مع الجهل بالملاك مثل التعليل الوارد في رواية المشكوك بان الله رضي من الاشياء بالخمس وامله استظهارا منه انه تحديد شرعي للمقدار الواقعي من المحرم المخلط المال من غير مدخل للجهل بالملاك في ذلك وان كانت الرواية في مورده فلا يرد عليه ورودها في مورد الجهل به لعدم منافاته لاطراد الدلة لكن كون المراد من التعليل التحديد الشرعي للمحرم الواقعي محل نظر بل منع فان الظاهر اختصاص المراد من الرواية بالجهل بالملاك ولا عموم في التعليل يشمل صورة العلم فلا وجه لوجوب دفع الخمس الى المالك نظراً الى ذلك كما استقر به في الجواهر مع اعترافه بالاشكال المذكور كما لا وجه المرجوع الى قاعدة الاشكال نظراً الى ان الاشكال قطعي وهو يستدعي البرائة قطعا هي لانحصل الا بدفع ما يتيقن معه البرائة لانه ان كل هناك امارة او اصل معتبر يقتضي كون المشكوك له او لصاحبه كما

اذا كان لاحدهما يد عليه هي امانة على الملكية فتقتضي حواز التصرف  
 الا في المقدار المعلوم حرمة وكونه لاغير اوستصحاب ملكة لئلا لو كان  
 المال مسببا لاغير قبل القبض وشك في مقدار المبيع اوستصحاب ملكية  
 الاخر له فيما اذا اشتراه منه فلا يجري لقاعدة الشغل فان الامارة الاصل  
 ينتهي حصول البرائة بالمقدار المعلوم كونه لاغير وان لم يكن في البين  
 شيء منهما فهي لاقتضي اكثر من وجوب تصالته على تصرف الاخر  
 فيه فيعرضه عليه دلي ان فيه ماله وقد اختلط به الا لا يد له قدره لا وجوب  
 دفع ما يلزم بمدد زيادة ماله عليه وقما واما اصاله عدم وجوب دفع الزائد  
 من المتيقن وصاله عدم تلك التيقن له فلا تمام اصلان المطلوب انما  
 هو جواز التصرف فملا في المقدار المشكوك وهما بالاصافة الى هذا  
 الاثر من الاصول المثبتة التي قرر في الاصول عدم الركون اليها ثم انه بناء  
 على ما اختار وهو الفرقة لافرق في الرجوع اليها بين ما لو سلم المالك  
 تفصيلا او اشتبه في فهم محصورين لان المناط المعرفة به اجمالا او تفصيلا  
 بخلاف ما لو اشتبه في عدد غير صور فانه يدخل تحت الصورة الرابعة  
 وهي الجهل بالمقدار المالك جيبا كما لافرق فيها ايضا بين المقدار الذي  
 شك في كونه مجموع له واصاحبه وبين ما اذا احتل اشتراك الغير منه  
 على وجوه كثيرة امدم المانع من جرباها وبه ويجوز احتمال الاشتراك  
 بينه وبين غيره على وجوه متكررة لا يمنع من ذلك فان عدم اصل الاشتراك  
 وشك في انحاء بقرع بين واحد منها وغيره من سائر الانحاء الى ان  
 يتمين في واحد وان شك فيه واحتمل ان يكون الجميع له بقرع بين كونه  
 له بنامه او يكون لاغير شركة فان ثبت بالقرعة شركته في ذلك قرع بين  
 الانحاء المحتملة بالوجه الذي ذكرنا فالرجح هو القرعة في جميع الموارد



المذكورة ويجري ماتقدم من الاحتمالات التي عرفت خلوها من وجه  
 وجيه في ما لو اشتبه المالك في عدد محصور فان قيل بوجوب الصالح  
 الاجباري هناك فلا بد من القول به هنا فيجبر الجميع على الصالح في  
 الجملة او على النصف وان قيل بوجوب دفع ما يوجب اليقين بالفراغ لزم  
 اعطاء كل ما يوجبه لو لم يشته المالك والالم يحصل القطع بالفراغ لاحتمال  
 ان يكون المالك واقفا من لم يسط ما يوجب القطع به وربما يستشكل  
 بلزوم الحمازة من دفعه الى كل واحد منهم ذلك ويدفع بانه يدفع الى  
 الحاكم من المال المختاط ما يقطع بدفعه بخلو ما في يده عن الحرام فيتولى  
 الحاكم القسمة ان امتنعوا عن الاجتماع على القسمة مباشرة وقد عرفت  
 مما تقدم عدم الوجه في ذلك كله وان المرجع هو القرعة لا غيرها  
 (الصورة الثالثة) هي ان يعلم قدر المال ويجهل مالكة عكس الصورة السابقة  
 فهل يبقى على حاله مطلقا او قبل اليأس ومعه فهل يتصدق به عن المالك  
 على الفقراء او خصوص نبي هاشم او يدفع الى الامام مطلقا او في خصوص  
 مال الميت الذي لا يعرف له وارث او يدفع منه الخمس مطلقا او يتصدق  
 بالنيابة على تقدير زيادته عن الخمس وجوه وتفصيل المقام هو انه لا اشكال  
 ظاهرا في وجوب اتمام المال على حاله قبل اليأس بمقتضى القاعدة الاولى  
 لان التصديق به دفع للمال الى غير مالكة وهو خلاف القاعدة فلا بد  
 من الاقتصاد في مخالفتها على القدر المعلوم فحمل الكلام هو ان اليأس  
 عن الظفر بمالكة هل يكون سببا شرعا للتصدق به على الفقراء ومن  
 هو من اهل الولاية كما في الخبر او صرفه في مصرف الخمس او دفعه الى  
 الامام مطلقا او في الجملة الى غير ذلك من الوجوه المحتملة والروايات

الواردة في حكم المقام مختلفة فهما ملدل على وجوب التصديق به مثل  
رواية دلي بن حمزة في حكاية صديقه لدى كان من كتاب سي تيميه  
واصاب مالا كثيرا منهم ثم إلى ذلك وسئل عن الصادق من المخرج  
منه فقال عليه السلام اخرج من جميع ما كتبت من ديواتهم فمن  
عرفت منهم رددت عليه ماله ولم تعرفه تصدق به وهذه الرواية خصوصا  
بملاحظة موردها حيث نفي ذيلها عدم بقاء شيء له بعد اخراج ما كتبه  
من ديواتهم ربما يدعى ظهورها في المال المتبقي دون الخياط وبعض نسخ  
الرواية خال من لفظة من في قوله خرج من جميع ما كتبت وعليه  
يكون قوله ذلك سرا باخراج المال الذي اصابه بالكتبة من ديواتهم  
من ماله الحلال لو كان له ميراث ونحوه كما يباين الاضمار ان من البعيد  
دخوله في ديواتهم ولا كتاب بالكتابة لهم فافدا لكل شيء وان  
كان المروض في مورد لرواية عدم بقاء شيء له بعد التصديق لاحتمال انه  
تصدق بجميع ما عنده حتى ما كان فيه من حلاله ولو فرض عدم وجود  
مال له راسا لم يناف الامر بالاخراج هذا الوجه فانه لمعان تقدير وجوده  
وعليه تختص الرواية بالخط لان اخراج ما كتبه من الاموال لا يكون  
الا بالاختلاط مع ماله والا لم يكن معنى لاخراجه ولا معنى حيث  
ليكون اخرج سرا من باب الخروج لعدم عمومية المعنى عليه لان ان  
يكون الجميع مسوا ينزع الخفض فيكون الكلام في قوة قوله اخرج من  
جميع ما كتبه وهي تقدير عدم وجود كلمة من لا تضاع ولا تقدير  
ويكون اخرج من اب الاخراج يحتمل ان يكون المراد باخراجه تعريضه  
على الرد الى صاحبه ان عرف ولا فعل مستحق الزكوة وهذا الكلام  
بصح مع تمييز ما عنده من الحرم وعلى تقدير وجود لفظة وظهورها في

المال المتميز كما ادعى تكون الرواية اجنبية عما هو محل الكلام وهو المختلط بالحرام ولا اجماع على عدم الفرق بينهما وان اشتراكا في كون كل منهما مالا معلوم القدر مجهول المالك لاحتمال ان لا يكون المختلط واجب التصديق به كما في اللفظة مع اشتراكهما في الجهة المذكورة فحيث عدنا الفرق بين اللفظة والمال المختلط من جهة اعتبار التعريف فيها حولا كاملا ووجوب التصديق به عن المالك -سواء قلنا بالضمان على المنتقط مع ظهور المالك اولم نفل بخلاف المختلط لمدم اعتبار التعريف فيه على تقدير القول بوجوب التصديق فيه مع الاشتراك في الجامع المذكور ثبت ان مجرد الاشتراك لا يقتضى اشتراك لتمييز واختلط في الحكم فيحتمل الفرق كما لعناه بينه وبين اللفظة لكن ربما يدعى ظهور الرواية في العموم لكل منهما بترك الاستفصال ولا يخلو عن وجه لان مجرد كون مورد الرواية من لم يبق له مال بعد اخراج ما اكتسبه من الكتابة لا يصح صارقا للعموم الجواب بعد عدم الاستفصال فيه بينهما واطلاق وجوب اخراج ما اكتسبه ولو كان هناك فرق بينهما في الحكم لزم بيانه وهو في مقام البيان واما ما في ذيلها من التمرض لحال ذلك الشخص بعدم نقاء شيء له بعد الاخراج فلا تعلق له بالحكم الشرعي بل هو حكاية عن علي بن حمزة عن حال صديقه واقدماه على دفع جميع ما كان عنده من الاموال التي اكتسبها بالكتابة في ديوانهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون اخرج من باب الافعال او المجرى اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان اراد بقريظة السؤال عن المخرج منه اخراج نفسه عن تبعه اشتغال ذمته بجميع ما اكتسبه من الاموال المحرمة وتنظر بمض مشايخنا في العموم بالوجه المذكور ولعل نفاذه الى عدم استظهاره من مجرد ترك

الاستفصال عند معلومية حال السائل الامام وانه لاشي له ورواهما اكتب به من ديوانهم كما يدل عليه ما في ذيل الرواية من بيان حاله بعد الاخراج وقد يدعى جريان الحكم فيها على تحنيط وان لم ظهورها في خصوص التميز اذ دخل التميز في الحكم وانما لدخيل فيه والتميز بمقدار المال والجهل بصاحبه وهو حاصل في صورتى التميز والاختلاط كما انها لو كانت ظاهرة في خصوص الخلط لاسرنا الحكم ان التميز من جهة تنفع المناط وتدفم بان تنفع المناط في هذه الرواية وبإسائة المادل على وجوب التصديق مما رضى تنفع المناط في مادل على صرف المقدار الواقي من الحرام في مصرف الخمس اذا جهل المنة مقدار والمالك مما نظر الى دلالة التمليل قوله في بعض اخبار الخمس في الصدقة الاتية بان لله رضى من الاشياء بالخمس على ما سياتى الكلام فيه لعدم مدحاية خصوصية الجهل بالمقدار الخلط في الحكم المذكور ومناط الجهل بالمالك وهو مشترك بينهما يمكن ليس من البعيد دعوى ظهور الرواية في خصوص التميز بملاحظة ما فيها من تقسيم المالك الى من يعرف ومن لا يعرف بقوله فمن عرفت منهم رددت اليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به فظهور هذه الجملة في كون المالك الذي اكتسبه منهم متميزا اذ لو كان مخلوطا مع مال له فمع معرفة المالك لا يرد اليه الا مقدار ماله وان كان فيه شيء من اعيان الحلال لا ماله بل يستظهر ذلك من مادة الرد في قوله رددت لان رد الشيء لا يكون الا مع تميزه والا كان ما يطميه دفما لمقدار ماله لاردا له اذ لا يقع الدفع مع الاختلاط دائما على ماله الواقعي المخلط بل يكون المدفوع غالبا مختلطا بمال الدافع. رواية فيض بن حبيب قال كتبت الى العبد انصالح قد وقعت عندى مائة درهم واربعون درهما صاحبها ولم اعرف له ورثة فرائك

في اهلها وما اصنع بها فقد ضقت ذرعا فكتب اعلم بها واخرجها  
 صدقة فابلا فليد لاحتي تخرج ومصحة يونس بن عبد الرحمن قال سئل  
 ابو الحسن الرضا وانا حاضر قال له السائل جئت فداك رفيق كلنا  
 بمكة فرجع الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا  
 بعض متاعه معنا فاني شيء نمنع به قال تعملوا به حتى تعملوا الى الكوفة  
 قلنا لا نعرف بلده ولا نعرفه فكيف نمنع به قال فاذا كان كذلك فبعه  
 وتصدق بثمانه فقال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ولا  
 يخفى ظهورهما خصوصا الاخيرة منهما في المال المتميز لان الاصابة على  
 بعض المتاع لا تناسب الاختلاط وانما المناسب معه العلم بوجود متاعه  
 في ضمن امواله ومنها ما دل على وجوب ابقائه على حاله اكنها محمولة  
 على صورة رجاء الظفر بالملك ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية  
 محمد بن قيس بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عن رجل صار في  
 يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا فكيف يصنع بالمال قال ما عرفك  
 لمن هو يعني نفسه ورواية داود بن يزيد قال قال رجل اتي قد اصب  
 مالا قد خفت منه على نفسي فلو اصب صاحب دفته اليه وتخلصت  
 منه فقال ابو عبد الله لو صبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال ابي والله  
 فقال انا والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره  
 فعاف قال فاذهب واقسمه في اخواتك ولك الامن مما خفت ومنها  
 ما دل على جواز تملك ما لا يعرف صاحبه الشامل لمورد الكلام حيث  
 انه عد من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الحس مثل مكتبة  
 ابن مهزيار الطويلة فان فيها والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي للفقير  
 ينمها المرء والفائدة يفيدها والمجازة من الانسان للانسان التي لها خطر

والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن و مثل عدد بضلمة فؤخذ  
 ماله و مثل مال يوجد ولا يعرف صاحبه و مقتضاها جواز تملكه و وجوب  
 الحس و ربما يحمل على الاقطة لان الانتقاط نوع من الاكتساب و على  
 اي حال فهي دالة على وجوب الحس فيه حيث عد من جملة الفاتم  
 و الفوائد و يستفاد ذلك من روايه مهران مرهات و فيها و المال المختلط  
 بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و الاكتنوز الحس و هو شامل لما اذا كان المقدار  
 معلوما لان الظاهر منه ان المناط في اخراج الحس مجرد الجهل بالمالك  
 حيث حمل ذلك شرطا في اتيان الحس كما هو قضية اذا الشرطية هذه  
 عدة من اخبار الباب لكن المشهور وجوب التصديق بمقدار الحرام على  
 الفقراء سواء كان اقل من الحس او اكثر منه او مساويا بل ربما يظهر من  
 بعض عدم الخلاف فيه و استدلوا له بالروايات المتقدمة الدالة على وجوب  
 التصديق به و ربما يؤيد ذلك بالاخبار الكثيرة لو اذنة في التصديق  
 بالاقطة و ما هو بمنزلة مثل رواية حمص بن فيات قال سئلت ابا عبد  
 الله عن رجل من المسلمين اودعه بعض الفصوص درهما او ثمانا و الاصل  
 مسلم هل يرد عليه قال لا يرد فان امكنه ان يرده على صاحبه فقل  
 و الا كان في يده بمنزلة الاقطة فببرها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه  
 و الا تصدق بها فان جاء صاحبها بمذ ذلك خيره بين الاجر و النرم فان  
 قال الاجر فله الاجر و ان اختار النرم غريم له و كان الاجر له و بعض  
 الاخبار الواردة في نراب الصباغة و التصديق بثمنه مثل خبر علي بن  
 ميمون الصائغ المروي عن الكافي قال سئلت ابا عبد الله عما يكفى  
 من التراب قابضه فما اصنع به قال تصدق به ثمانك و اما لاهله و روايه  
 علي الصائغ قال سئلت عن نراب الصواغين و انما نبيمه قال اما تستطيع

ان تستعله من صاحبه قال قلت لا ان اخبرته اتهمني قال بيه قلت باي  
شيء قال بطعام قلت فاي شيء اصنع به قال تصدق به املك واما الاله  
حيث جبل عدم الاستطاعة على الاستحلال من صاحبه سببا لوجوب  
التصدق به فيدل على ان عدم الاستطاعة على ائصال المال الى صاحبه  
ولو من جهة الوقوع في محذور التهمة سبب لو حوب التصديق به ونحو  
ذلك من الاخبار التي هي ظاهرة او مشهورة بان الحكم عند تمدد ائصال  
المال الى صاحبه هو وجوب التصديق لكن قد عرفت ان الاخبار  
المذكورة غير شاملة لمحل البحث وهو الخلط بالحرام لظهورها في خصوص  
التميز ودعوى عدم مدخلية التميز في الحكم المذكور خالية عن المستند  
اذ لا دليل من الخارج على مساواتهما في الحكم ومع عدمه يحتمل مخالفته  
له في الحكم فلا تكون الاخبار المتقدمة ادلة على وجوب التصديق بمقدار  
الحرام في الخلط ومن هنا استنتجنا كل في الحدائق الحاق الخياط بالتميز  
بمدان استظهر ورود الاخبار في مورد قائل ان الحاقه به قياس مع الفارق  
لان الاخلاط يوجب الشركة في المال وهي سارية في جميع اجزائه فكل  
درهم مشترك بينه وبين المالك المجهول كما ان كل جزء منه كذلك ومجرد  
اخراج المقدار المعلوم كونه للمالك المجهول مع ان الشركة شاملة في اجزاء  
المنخرج كشيوعها في اجزاء الباقي لا يؤثر في استحقاق المالك المجهول له حتى  
يتصدق به عنه بل الشركة محفوظة بمد الاخراج كما كانت قبله ودعوى  
ان للشريكين السلطة على القسمة واراثة الاشتراك بتميز حصص كل  
منهما عن حصص الاخر فاخراج المقدار المعلوم راجع الى القسمة وتعيين  
حصص المالك المجهول مدفوعة بان القسمة وزوال الاشتراك بها انما تصح  
اذا حصل التراضي بين الطرفين على ما يستحقه احدهما في مال شركته

بما يستحقه الاخر في حصته كما صرح به الاصحاب ومرجسه حيثنذ  
 الى الصالح بل هو صالح موجب لنقل حصة كل منهما الى الاخر وهذا  
 غير ممكن في ما نحن فيه ذلا طريق الى احرار الرضا من المالك المجهول الذي  
 هو الشريك في الخطة ففرز امة مدار المولوم لا يوجب تعيين حصته حتى يتصدق  
 به عنه بخلاف التمييز فان استحقاق المالك المجهول للمولوم فلا مانع من التصرف به  
 عنه فقياس الخطة بالتمييز مع التفريق لا يمكن بتوجه عليه ان صحة القسمة  
 لا تتوقف على حضور الشريك الاخر ليرضى به بل حيث كان اقل المال  
 دلى حاله وعدم جواز تصرفه فيه بدون اذن المالك المجهول ضررا على  
 المالك يرفع امره الى الحاكم فيقول القسمة بتميز بقا المولوم حصته فيتصدق  
 به عنه لا تدراجا بمد التمييز في المذموم لمدم الفرق في التمييز كون المثل  
 متميز نفسه او متميز بامتهمة وتميز بين حصة الشريك المجهول كما لو اخرج له بمال  
 صبي او مجنون او غائب ولو وجه في ذلك لزوجب التصديق بتميز المهرم  
 في المال الخلط كما يقول به المشهور نظرا الى عموم الاخبار القديمة او  
 وجوب الخمس كما به ان تشكل نظرا الى عدم شرطه له ودخوله في عموم  
 النصوص الدالة على وجوب الخمس في المثل الخلط بالحرام اتمه هو  
 في مرحلة الياس عن الظفر بالمالك والافق الرجاء لا يجوز التصديق به  
 عن المالك او اخراج الخمس بتلك القيمة بل يجب حفظه وانفحص من  
 صاحبه ولا شك ان اتمته على هذا الحال ولو من جهة رجاء الظفر  
 بالمالك مانع عن سلطنته على المصرف في ماله وانعيا به عنه ضرر منق  
 في الشريعة فيرفع امره الى الحاكم وبطلانه بالتقسيم وتعيين حق المالك  
 المجهول ان كان والا فتدول المؤمنيين حاسبة والا فتدولاه بنفسا فاذا تعين  
 فحص عن صاحبه فان وجد فهو ولا تصدق به الا مال متميز لا يعرف



له صاحب ومقتضى الاخبار المتقدمة وجوب التصديق به فان اراد من توقف صحة  
التقسيم على رضا كل من الشريكين رضائهما بشخصهما منعتنا اعتبار ذلك وان  
ارادنا بعم رضاه من يقوم مقام الشريك فالقروض حمله فظهر ان الحاق المختلط  
بالمتميز الذي هو مورد اخبار الصدقة لوقف النظر عن عدم الدليل على  
لحوقه به حكما لا محذور فيه من الجهة المذكورة والقول بوجوب الخمس  
فيه نقص عن مقدار الحرام او زاد عليه كاد ان يكون مخالفا للاجماع وان  
كان يرويه عبارة جماعة حيث اطلقوا القول بوجوب الخمس في المال  
المختلط بالحرام لكنها منزلة على صورة الجهل بالمدة دار والمالك كما هو  
مفروض الصورة الاتية ثم ان بعض مشايخنا ساعد على ظهور الاخبار  
المذكورة في التميز واستترب وجوب صرف المدة دار المعلوم مطابقة في  
مصرف الخمس من غير ان يكون الخمس متلما بذلك المأل فيدفع ذلك  
المقدار خمسا ولا خمس فيه وهو جامع بين شيء من القول بالصدقة وهو  
وجوب دفع المقدار المعلوم من الحرام قل من الخمس او كثر وشيء من  
القول بوجوب الخمس فيه وهو الاختصاص بنبي هاشم واستدل على  
ذلك بالتعليل الوارد في بعض الاخبار الاتية المستدل بها على وجوب  
الخمس في مجهول المدة دار والمالك وهو قوله ان الله رضى من الاشياء  
بالخمس حيث استظهر من ذلك ان الجهل بالمقدار الذي هو جزء لموردها  
لا يدخل له في وجوب الصرف على نبي هاشم وانما له مدخل في الاكتفاء  
بالخمس حيث ان المقدار الواقعي من الحرام المختلط بالحلال لما كان امره  
موكولا الى الشارع وله سلطان الجمل والتصرف باي نحو يريد حدد  
المقدار المجهول بالخمس اذ كان الجهل به سببا عنده للرضا به واما صرفه  
على نبي هاشم فابتن سببا عن الجهل بالمقدار لبتني مع العلم به وذلك

لان الرضى بشئ من المال انما يقبل في مورد يكون امر المال موكولا الى  
 من يرضى به ولا فلا اثر لرضائه وعدمه حتى يقبل انه رضى به ففاد قوله  
 ان لله رضى من الاشياء الخمس في المال المختلط بالحرام ان مال مختلط  
 الموكل امره الى الشارع معروف في نبي هشم من غير فرق بين الجهل  
 بمقدار الحرام والملم به لان الله رضى من الاموال التي هي تحت سيطرته  
 بالخمسة منها اذا جهل بمقدار الحرام منها لان الجهل عنده سبب لارضاه  
 به ببلغ مقدار الحرام مالم ياختصاص التعليل بصورة الجهل المتعارف من  
 هذه الجهة لامن جهة صرفه في مصرف الخمس وايضا تذكره بما  
 تقدم من اختصاص اخبار الصدقة بنسب المال المميز لاسره الحكم بتفويض  
 المناط مما رضى بمثله في اخبار الخمس وهذا مضاف الى ان ادل على  
 وجوب التصديق به مما رضى بما دل على اختصاصه بالاهل ام فاذ لم يكن  
 سائما عن الله ارض في مورد وهو لثمة فكيف يتدبر في المختلط  
 اذا تمدي فرع ثبوت الحكم وخلوه عن المعارض وفيه ان ذلك محدد  
 نستشمار لا يتبع في صيرورة زه به دايلا واضحا على وجوب دفع مقدار  
 الحرام الذي يبلغ كان حصة الاصدقة مع ان ما نتم عن اختصاص الله على  
 صورة الجهل بالمقدار مجالا واسما اذ ليس في الخبر المشتمل على هذا  
 التعليل ما يدل على اختصاص وجوب الخمس له ووجه التذكرة على  
 الظاهر منه ومن غيره ان المال المختلط بالحرام مما يجب فيه الخمس  
 مطلقا والتعليل بما جري به للتقريب اذ منها رواية محمد بن سهران قال  
 سمعت ابا عبد الله يقول في ما يخرج من المعادن والبحر والنبهة والحلال  
 المختلط بالحرام ذالم يعرف صاحبه الكون الخمس قال اظاهر منها ان  
 المال المختلط بالحرام كما ابرر المناوين الاخر المدودة فيها مما يجب فيه

الخمس من غير فرق بين الجهل بالمقدار والمعرفة به لان المناط هو  
 الاختلاط مع عدم معرفة المالك كما ان المناط في غيره كوز المال مخرجا  
 من المعدن او البحر وغير ذلك ومنها رواية الحسين بن زياد عن ابي عبد الله  
 قال ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اتى اصبت مالا لا اعرف  
 حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من المال  
 بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يامل فان الظاهر من قوله في السؤال اصبت  
 مالا لا اعرف حلاله من حرامه عدم التمييز بين الحلال والحرام فيرجع الى  
 الاختلاط وعدم التثخيص بينهما وهذا كما يكون مع الجهل بالحرام عينا  
 وقدرا يكون من العلم به قدرا كما لو علم اجمالا ان مقدار الحرام اكثر من  
 الخمس او اقل منه وانما جهر مراتب القلة والكثرة او علم تفصيلا انه  
 خصوص الثلث او الربع مثلا نعم لا يشمل صورة مالو علم الحرام عينا  
 لانه منافي لعدم التمييز بين الحلال والحرام بل يمكن دعوى  
 اشعاره بفرض العلم بمقدار الحرام والجهل به عينا لان الحلال  
 والحرام عنوانان للعلمين ومع الجهل بالمقدار يكون الجهول  
 المقدار منهما لانفسهما فاستناد الجهل الى الحلال والحرام بشعر بان السؤال  
 عنه هو العلم بمقدار الحرام والجهل بيمينه تفصيلا ولو سلم عدم اشعاره  
 بذلك فلا ظهوره في خصوص الجهل بمقدار الحرام تفصيلا نعم يمكن  
 ان يقال ان اطلاق قوله لا يعرف حلاله من حرامه هو الجهل بالمقدار  
 تفصيلا اذ لو كان الجهول خصوص المرتبة المعينة من المقدار مع العلم  
 بكونه اقل من الخمس واكثر لا يقتضى تقييدا ذلك بتلك المرتبة المجردة  
 فاطلاق عدم المعرفة قاض بالجهل بالحرام عينا قدرا لانه لا ينفع في  
 تقييد اثر الاخبار اذ لا يتأقفا حتى يتبد اطلاقها به لاز فاية ما يقتضيه

الاطلاق كون المسؤل عنه خصوص ما جهل مقداره تفصيلا وانحواب  
 انما وقع عما سئل عنه وهذا لا ينافي جريان الحكم مع اولى المقدرات تفصيلا  
 بمتنضى اطلاق سائر الاخبار ومنها رواية السكوني عن ابي عبد الله قال  
 اتى رجل امير المؤمنين فقال ابي اتسبت مالا اعصمت في مطالته  
 حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري للحلال من الحرام وقد خلت  
 على فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله صلى من الاشياء بالخمس  
 وسائر ذلك حلال ومنها ما من الصدوق في امة جاء رجل الى  
 امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اصت مالا اتمضت به اهلي نوبه وال  
 اتنى بخمسه فاته بخمسه وقال هولك ان ارجل د باب باب له معه  
 ولا يخفى عدم ظمورهم اني خصوص اهل بيت دار بل الطاهر  
 من رواية السكوني ان ابي ط محمدا لا خلاط ودهوى صدق شمل هذه  
 الاخبار المقام من حمة التعليل في رواية السكوني قوله ان الله صلى  
 من الاشياء بخمس طراى انه لا معنى لبرصه مع فرض زيادة على  
 المقدار المعلوم من الحرم لان الرضى بالشيء بما يكون في مرتبة التملك  
 والاعراض عن وجود مقتضى زيادة على ما يقع الرضا به اما مع عدم  
 وجود مقتضيه بل عدم مقتضى انفس ما يحدد له المرصيه به فلا معنى  
 الرضا فمثل هذا الكلام انما يصح لو فرض كون المقدار من الحرام  
 دائما اكثر من الخمس وايس الامر في الخارج كذلك فربما يكون المعلوم  
 مقداره اكثر من الخمس وربما يكون اقل وربما كان مساويا مع ان هذه  
 القضية في مقام اظهار ائنة بالتخفيف ولا مئة مع فرض زيادة الخمس  
 على المقدار المعلوم فدفوعة بان هذا الاشكال لو تم فالمعصم المخصص  
 لها بصورة الجهل بالمقدار والمالك مما سواه فيه اذ العلم بالمقدار لا يدخل له

في جهة الاشكال بل المناط نقصان المقدار الواقعي من المقدار الشرعي  
لكن الاشكال مدفوع بان المراد من الرضا في الاشياء بالحس ليس  
الرضاء به في خصوص المال المختلط بالحرام الذي سئل عنه ائمة من حكمه  
واجاب عنه الامام بوجود التصديق بخمسة لانه يشبه حيث قد قبل  
الحكم بنفسه لان مرجعه ليس الا حكم الشارع بوجود اخراج  
الحس من هذا المال وهذا بعينه مفاد قوله تصديق بخمس مالك بل  
الغرض ادراج هذه الصفرة الشخصية المسئول عنها تحت عموم كبرى  
رضائه بالحس من جميع الاموال بعد ما كان تشريع اكثر منه ولكن  
لم يشرع منه ورافة فهو في الحقيقة استدلال للسائل في مقام تقريب  
الحكم الى ذهنه واظهار ان ما سئل عن حكمه من المال المختلط بالحرام  
من صنف الاموال التي رضى الله في كليها بالحس وهذا لا ينافي كون  
الحس في الصفرة اكثر من مقدار الحرام حليم به او لم يعلم فالمنة  
بالتخفيف انما تلاحظ بالنسبة الى نوع المال مع كونه سلطانا مطاعا في  
تشريعه وتقديره مالا بد من اخراجه لا بالاضافة الى الموضوعات الشخصية  
التي لا تنضبط في سبط واحد لا خلافا بحسب الزيادة والنقصان والمساوات  
مع الحس ويؤيد ما ذكرنا التعليل في المنقول عن المفيد في الزيادات  
انه ارسل عن الصادق في رجل اكتب من حلال وحرام ثم اراد التوبة ولم يميز  
له الحلال بعينه عن الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال  
بالحس لكونه ناظرا بظهوره الى الخمس الذي شرع من قبل الساطان المطلق  
والمالك بالاستحقاق في الاموال ودعوى ان الاشياء كناية عن الاموال  
التي بعضها حلال وبعضها حرام وقد اختلط ببعضها ببعض لان المال  
المختلط بالحرام عنوان لمجموع الاموال المجهمة من الحلال والحرام فكل

من تلك الاموال الذي هو بمنزلة الجزء المعجوع المضمون هذا العنوان  
شيء ومجموع الاموال اشياء فالمراد بقوله ان الله رضى من الاشياء بالتحس  
انه رضى من هذه الاموال المختلط بعضها ببعض ويشهد بذلك ما في  
رواية بن زياد المتقدمة من قوله اخرج التحس من ذلك فان الله رضى  
من المال بالتحس اذ الظاهر من الالف واللام في قوله من المال لانه مد  
مدفوعة بان الموضوع المحكوم بوجوب اخراج التحس منه هو المال المنصف  
بكونه وبعضه حلالا وبعضه حراما ويشهد بذلك ما في السؤال بقوله  
اكتسبت مالا انعمت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت اتوبة ولا  
ادري الحلال منه والحرام حيث جعل المكتتب امراً واحداً ويفصح  
عنه ارجاع الضمير في قوله الحلال منه ولا شك ان المال الخاص المضمون  
بعنوان الاختلاط شيء واحد والاشياء انما هي كتابة عن الاموال الكتابة  
المضمونة بعناوينها واما قوله من المال في رواية حسن بن زياد فالظاهر  
ان المراد به جنس المال لا المال الممهور ذكره ويشهد بذلك انه لو كان  
المراد خصوص ذلك المال لم يناسب تكرار لفظ المال بمد قوله اخرج  
التحس من ذلك المال بل كان المناسب ان الله رضى منه بالتحس فاعادة  
لفظ المال شاهد قوي على ان المراد به الجنس اي ان الله رضى من جنس  
المال بالتحس ولو لم يظهره في المهور الذي كرى فهو بيان لا طباق  
الكتابة المملوءة وهي رضائه تعالى بالتحس في كتابة الاموال على المورد  
فغاده ان الله رضى من ذلك بالتحس من جهة رضائه في كتابة الاموال  
فتلخص ان ليس في ذلك الاخبار ما يوجب اختصاصه بصورة المهمل  
بالمقدار بل مقتضى ترك الاستفصال فيها هو العموم اللهم الا ان يدعى  
انصرافها الى الصورة المذكورة لانه انصرف الى الصورة المبحرث عنها

كما قيل فان ذلك لا يضر بظهورها في العموم وحينئذ قلنا بان مورد اخبار الصدقة هو خصوص المال للتمييز دون المختلط كان حكم المختلط مع العلم بمقدار الحرام على طبق القاعدة وقد عرفت ان مقتضاها بقاءه على حاله لعدم جواز دفع مال احد الى غيره بدون اذنه او يرجع في تقسيمه لو كان ابقائه ضررا على مالك البقية الى ولي الشريك لحصول الشركة بالاختلاط وبعد القسمة يدخل في المال التميز فيدفعه هو او الحاكم صدقة عن المالك ومع رعاية الاحتياط بصرف في مصرف الخمس بناء على عدم حرمة مثل هذه الصدقة على نبي هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم اذ ليس كلما يكون صدقة محرما عليهم والا فالخمس في الحقيقة صدقة ايضا لانها عبارة عما يعطى لمستحقه تريا اليه تعالى والخمس كذلك وان كانت الصدقة تطلق غالبا في العرف ولسان المشرفة على خصوص العطيء التي تدفع الى غير واحدة بقصد التقرب وحيث ان هذه صدقة مندوبة يجب على صاحب المال ان يعطى عنها فلا مانع من صرفها في نبي هاشم واز كان مطلق الصدقات الواجبة محرمة عليهم وان قلنا عموم الاخبار الواردة في الصدقة للمختلط فلا اشكال في ان حكمه حكم التميز ولا يمارضها ما دل على اختصاصه بالامام في هذا الفرد لان مورد المال التميز للميت الذي لا يعرف له وارث الداخل في الانفال كما لا يمارضها مكانة ابن مهزيار الدالة على وجوب ايعال الخمس في المال الذي لا يعرف له مالك لان موردها ذلك ايضا نعم لو قلنا بشمول اخبار الخمس للصورة المفروضة وقع التماز بينها وبين اخبار الصدقة بعد فرض عمومها بمقتضى ترك الاستفصال للمختلط حسبما مر تقريره والنسبة بينهما عموم من وجه لان اخبار

الصدقة تدل على وجوبها في ما عرف قدره دون صاحبه مختلطاً كان او  
متميزاً واخبار الخمس تدل على وجوب اخراجه في المال المختلط سواء  
كان معلوم القدر او مجهوله ومورد الاجتماع المال المختلط المعلوم قدره  
ولكن ليس من البيهقدي اعطى اخبار الخمس عن اخبار الصدقة في  
الشمول لهذا التردد فخصص تلك الاخبار ليكون الحكم هو وجوب الخمس  
في الجملة كما لو قلنا بان اخبار الصدقة لا تشمل المختلط لكن ينم المارضة  
بين تلك الاخبار وما دل على اختصاصه بالامام وقد عرفت اختصاصه بالميت  
الذي ليس له وارث لانه الظاهر من قوله لا يعرف له ورثة لا لازله وارث ولا يعرف  
واما رواية فيض بن حبيب الهالتي جواز العمل بمال الميت الذي وقع  
عنده ولا وارث له واخراج ذلك المال صدقة قابلاً للاحق يخرج بهما  
فمحمولة على اذن الامام المالك له في هذا التصرف من جهة احتياجه  
فامره بالعمل به كذلك رعاية لا تنفعه به وحروجه صدقة وليس الرد  
اخرجه صدقة من الميت بل يمكن دعوى ظهورها في كون المال لالامام  
لان المسؤل عنه انما هو حكم مثل هذا المال والامام انما امره في مقام  
الجواب بالعمل به واخرجه صدقة ومن المعام ان الرخصة في التكسب  
بانال ليس حكماً لمثل هذا المال شرعاً مع احتمال ان يكون الامام انما  
ملكه ذلك المال والمراد من اخراجه صدقة الاخراج من ارماعه وانما  
رواية داود بن يزيد المتقدمة الدالة بظاها على اختصاص المال الذي لا  
يعرف صاحبه بالامام بقوله ماله صاحب غيبى فمحمولة على ثبوت  
الولاية له على ذلك المال او تحمل على ما يحتمل بعيداً من صكوه مال  
الامام واقفا قد اصابه الامل لكن الذي يسهل الخطب ورودها كبيرها  
اول على كون الامام في المال التمييز الخارج من نزل البعث



واما مكاتبة ابن مهزيار فالامل بها مشكل على كل حال لدلالاتها على جواز  
تملكه فتحمل دلي بعض المهامل الصحيحة ان لا يمكن كما قد نحمل دلي  
ما ورد في بعض الاخبار من جواز تلك اللقطة وتكون في عهدته لو ظهر  
المالك لكن يشكل مع ذلك دلالاتها على وجوب الخمس فالاولى رد  
عليها الى اهله هذا ولكن الانصاف ظهور اخبار الصدقة في خصوص  
المال المتميز وشمول اخبار الخمس بتعني ترك الاستفصال بصورة العلم  
بالمقدار فحالها حال الوجوه لالتفاتا تفصيلا فانقول بوجوب اخراج  
الخمس في الجملة لا يخاف من قوة ولا وجبه للقول ان مقدار الحرام على  
تقدير زيادته دلي الخمس بحرف خمسة في مصرف الخمس واتزان  
بدفع صدقة لانه لا يخلو الاصر من شمول اخبار الصدقة او اخبار  
الخمس بل هذا المال او عدم شمول شيء منه ماله اما على التقديرين  
الاولين فواضح الحكم بحسب ما يبعثه من الدليل واما على الثاني فالمرجع  
هو القاعدة وعلى جميع التقادير لا مجال لهذا التفصيل اصلا بصورة  
الرابعة ان يكون الحرام مجهول التدر تفصيلا مع الجهل بالملاك وان كان في  
قوم غير محصورين و يجب الخمس في هذه الصورة كما صرح به غير  
واحد بل من المنتهى نسبه الى اكثر مما تابل عن المفاتيح نسبه الى  
المشهور بل من ظاهر الغيبه او صريحها دعوى الاجماع عليه واستبدال  
هذه بالروايات التي تقدم الكلام فيها في الصورة السابقة ولا اشكال في  
دلالتها على وجوب اخراج الخمس وانما الاشكال في ان الخمس الواجب  
هو الخمس المصطلح وهو الحق الخاص المصروف في مصرف المصروف  
او المسمى الاقوي وهو الكسر الرابع والتي يعطيه التامل في تلك الاخبار  
وهلا حاجة بعضها مع بعض ان المراد هو الخمس المصطلح اذ ليس فيها ما

يتوهم دلالة على المبنى الاتوبي الا ما في بعضها من قوله تصدق بخمس  
 مالك نظرا الى ظهور الامر بالتصدق واطافة الخس الى المال في ارادة  
 الكسر الخاص وفي صراحة التصديق من قوله اتى بخمسه فانه به  
 فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله منه وشئ منها الا ينهض باثبات  
 المطلوب اما الامر بالتصدق فظهوره في ذلك ظهور بدوي ناش من  
 تداول اطلاق الصدقة على ما يقال الخس من سائر الصدقات الواجبة  
 وهو لا يصح لان يكون قرينة دلي صرف لفظ الخس في الرواية من  
 معناه الشرعي الذي لا ياتي من نسبة التصديق اليه بل تضيق التصديق  
 اليه في بعض الاخبار ل لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه  
 كخالفه من الصلوة والزكاة والصوم والحج ونحوها من الاعراض المستعملة  
 في ابواب العبادات لكثرة استعمله في لسان الشارع بمثابة صار اللفظ  
 منقولا اليه ووضع له بالوضع السجني ومع الابه عن ذلك فلا مجال  
 لانكار ثبوت الحقيقة المنتزعة في ذلك في زمان الصادقين عليهما السلام  
 ولا بردان ثبوتها فيه في زمانها لا ينفع في حمله عليه في كلام من تقدمهما  
 من الائمة كما في رواية ابن زياد المتقدمة عن ابي عبد الله حيث ان كلامه  
 بحكاية الكلام امير المؤمنين فلا وجه حمله على المبنى الشرعي في قوله  
 في هذه الرواية اخرج خمس من ذلك المال لان كون كلامه بحكاية  
 الكلام انما يمنع لو لم يكن المقصود الا مجرد النقل والحكاية لا يثبت  
 الحكم كما هو المفروض في الرواية فذكره في مقام بيان الحكم دليل على ارادة  
 ما هو ظاهر عند المخاطب حال الخطاب والمفروض ظهوره عنده حال  
 الحكاية في ارادة خصوص المبنى الشرعي واما اضافة الخس الى المال  
 فلا يوجب ظهوره في ارادة الكسر الخاص ولو لم يظهر في ذلك

فهو ظهور بدوى يرتفع بظهور لفظ الخمس في العلة وهي قوله ان الله  
رضى من الاشياء بالخمس في خصوص الحق المالى لان ظهوره  
في ذلك اقوى من ظهور الاضافة في ارادة الكسب الخاص  
بل وظهور الامر بالتصدق في ارادته لو سلم ظهوره فيه كما  
قد يدعى لان المطلق منه ينصرف الى ارادة خصوص الحق الخاص  
بظهور لا يزاحمه ظهور الاضافة او الامر بالتصدق لو لم نقل  
بشبهت الحقيقة الشرعية او المتشردة فيه فضلا عما لو قلنا به كما ليس من  
البيد بل يمكن دعوى القطع بذلك بالنسبة الى المتشردة ودعوى ان  
المراد بالاشياء خصوص الاموال المختلطة المذمومة من حكمها لا الاشياء  
الكلية المعنوية بما وازينها مما يجب فيه الخمس شرعا فبها من التمثل  
البارد والتأويل الزائد ما لا يخفى لما عرفت من ان الغرض في السؤال  
انما هو معرفة حكم المال المعنون بهذا العنوان وهو شيء واحد وان كان  
مركبا من اجزاء مختلفة بحسب الحل والحرمه ويشهد قوله انى اكتسبت  
مالا انعمت في مطالبه حلالا وحراما ولا ادري الحلال منه والحرام  
بيانا لما اوجب الاستكمال في نظره والمناسب ليكون المراد من الاشياء  
الاموال المختلطة قوله انى اكتسبت اموالا بعضها حلال وبعضها حرام  
للاغمض في مطالبها مع ان ذلك انما يتم لو كان المال المختلط عنده مائتا من  
من اموال مختلفة بحسب الجنس كالدائم والدائير ونحوهما دون ما كانت  
متحدة اذ لا يصدق الاشياء حينئذ فلا يقال مثلا ادفع من هذه الاشياء  
الشر او الخمس ولم يمسلم كون مورد السؤال هو خصوص المختلف مع  
انك قد عرفت ان ارادة هذا المعنى في العلة لا ينافى مساوق التمثل  
لان في قوة التمثل الحكم فيها لانه قد كره وجوب دفع الخمس

أي الكسر الخاص من المال حسبما توهمه المنوهم فتقوله بهد ذلك إن الله  
 رضي من هذه الأموال بالخمس أي الكسر الخاص بمنزلة أن يقول  
 يجب دفع هذا الكسر من المال لأنه يجب دفعه إذ لم يحتمل عدم  
 رضائه سبباً . دفع هذا المقدار وإنه حكم اختاره الإمام من عنده حتى  
 يملأ برضائه له نعم يمكن أن يقال إن إرادة المقتضى الخاص من العلة  
 لا يستلزم أن يكون ما وجب دفعه بقوله تصدق بخمس مالك خصوصاً الخمس  
 المصروف في المصرف اليهودي حتى يكون دليلاً على المدعى لاحتمال أن يكون  
 الإمام إنما تمسك بهذه الكلية في مقام بيان منشأ حكمه بوجوب دفعه  
 هذا الكسر وكانه اجتهد من الإمام في حكم لواقعة لمحاذاة تبارك  
 وتعالى حيث رضي من الأشياء بالخمس أي ما هو حق خاص يتعلق بالمال  
 استكشف رضائه بهذا المقدار فيجب دفعه من المال المختلط وإن  
 مصرفه هو مصرف الخمس المصطلح أو غيره فلا دلالة له عليه فيبقى  
 ظهور التصديق والإضافة على حاله لكنه كما ترى بعيد عن معاني التعليل  
 غاية البعد وإن كان معنى لطيفاً في نفسه لأن الظاهر كونه في مقام تطبيق  
 الكبرى على الصغرى الشخصية ومن هنا يظهر وجه ظهور قوله في  
 رواية حسين بن زياد المتقدمة إن الله رضي من المال بالخمس في إرادة  
 الخمس المصطلح وأما قوله هو لك إن الرجل إذا تاب تاب ماله ممة فلا  
 دلالة على المطلوب لأن الظاهر كونه تليكاله من الإمام من قبل نفسه  
 وشركائه في الخمس إذ من البعيد قبوله صدقة بناء على عدم حرمة مثل  
 هذه الصدقة ثم رده إليه فظهر أنه لا ينبغي التأمل في ظهور رواية  
 السكوني وحسين بن زياد المنفردتين في إرادة الخمس المصطلح بقرينة التعليل  
 كظهور قوله في رسالة البعيد يخرج منه الخمس وقد طالب إن الله طهر الأموال

بالحس في ذلك فترفع اليدهـ هذه الظهورات لقوتها من بعض  
الظهورات البدوية في بعض فقرات تلك الاخبار خصوصا بمداعضادها  
بظهور المروي عن التحصال في ذلك لان عدالمال المختلط بالحرام مع  
مايجب فيه الحس المروف يوجب ظهور ارادة الحس في مودده والاكان  
المراد مايعم الحس المهمود في ماعده وهو مضافا الى مخالفته لظهور وحدة  
الباقي القاضية بوحدة الحكم في الجميع والمفروض ان الحكم في ماعده  
وجوب الحس الاصطلاحى فلو كان الواجب فيه اخراج الكسر الخاص  
وقم الاختلاف في الحكم المخالف لظهور الوحدة الحكمة خلاف ظهور  
لفظ الحس في نفسه لانصره عند الاطلاق الى المعنى الشرعى وذكر  
في محكى المستند بعد ذكر اخبار الباب مانظله اقول اما الخمس بالمعنى  
المهمود فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الاصل بنفيه والروايات الزبورة غير  
ناهضة لاثباته اما رواية التحصال فلان الرواية على النحو المذكور انما هو  
مانقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق  
في التحصال في باب مايجب فيه الحس رواية كاصحبيحة الى ابن ابي عمير  
عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الحس في خمسة اشياء على  
الكنوز والمعادن والنوص والغنبة ونسى ابن ابي عمير الخامس وقال مصنف  
هذا الكتاب الخامس الذي نسبه مال يرثه الرجل وهو بمسلم ان فيه من  
الحلال والحرام ولا يعرف اصحابه فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام يجنسه  
فيخرج منه الحس انتهى وانا تفحصت عن التحصال فوجدت الرواية  
فيه في باب ما فيه الحس من بعض نسخه هكنا الحس في المعادن والبحر  
والكنوز ولم اجد الرواية بالطريقتين المذكورين فيه مع الفحص عن  
اكثر ابراه وفيه بعض اخر كما نقله بعض مشايخنا ولمسل نسخ الكتاب

مختلفة ومع ذلك لا يبق فيه حجة مضافا الى عدم صراحتها في الوجوب انتهى كلام صاحب المستند اقول قد خلط قدس سره بين متن رواية عمار بن مروان المشتمل على الفقرة المتقدمة وهي قوله والحلال المختلط الحرام اذا لم يعرف صاحبه وبين رواية ابن ابي عمير الذي ذكر الصدوق في الخصال نسيانه الفقرة الخامسة واستترب نظنه كون الامر الخامس المنسب هو المال الذي يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه الحلال والحرام على طبق ما نقله عنه بعض مشايخه وذلك لان الرواية على النحو المذكور وهو اشتماله على المال المختلط بالحرام انما هي رواية عمار بن مروان وما نقله من بعض مشايخه انما هو ما ذكره الصدوق في رواية ابن ابي عمير ومن اجل هذا الخلط روى متن خبر عمار بن مروان عن الخصال بسنده الى ابن ابي عمير وجعل ما ذكره بعض مشايخه نقلا عن الصدوق في الخصال من نسيان ابن ابي عمير للامر الخامس قاذحا في الرواية بالمتن المنقول عن عمار بن مروان وصرفه من عدم وجدان الرواية بالطريقين المذكورين في بعض نسخ الخصال الطريق المنقول عن عمار بن مروان والمنقول عن ابن ابي عمير حيث وجدان الرواية في تلك النسخة على حسب ما نقله وهو قوله الخامس في المادن والبحر والكوز وانما وجد الرواية بالطريق المنتهى الى ابن ابي عمير في نسخة اخرى طبق ما نقله بعض مشايخه عن الصدوق فقصده بما ذكره كله اثبات وهن في المتن المنقول عن عمار بن مروان نظرا الى ما ذكره بعض مشايخه من ذكر الصدوق نسيان ابن ابي عمير الامر الخامس في الرواية التي اسندها اليه وعدم وجدانه لرواية عمار بن مروان في نسخ الخصال مع الفحص اتمام في اكثر ابوابه وانما وجد رواية ابن ابي عمير في بعض نسخه ومن الواضح ان شيئا من هذا

لا يصلح قادحا لخبر ابن مروان اما ما ذكره الصدوق في خبر ابن ابي  
عدير من النسيان فواضح واما عدم وجدانه له فلان عدم وجدانه  
في النسخ التي راجعها ليس امدارة قطعية على عدم الوجود في الخصال  
لقوة احتمال سقوط الرواية المذكورة في النسخ التي تهتم فيها ومن  
البعيد زيادتها في النسخة التي راجعها صاحب الوسائل والحدائق قال في  
الوسائل روى عن الصادق في الخصال عن ابيه عن محمد بن يحيى عن  
محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت  
ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والنفيمة والحلال المختلط  
بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وعن احمد بن زياد عن فخر الهمداني  
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله قال  
الخمسة على خمسة اشياء على الكوز والمعادن والفصوص والنفيمة ونسي ابن ابي  
عمير الخامس انتهى وفي الحدائق روى ايضا خبر ابن مروان عن الخصال  
موصفا سنده بالقوة هذا وانسخ المطبوعة التي راجعناها شتملة على نقل خبر  
عمار بن مروان في باب الخمسة مع اسقاط الفقرة الرابعة وهي المال المختلط  
بالحرام ثم بفاصلة رواية اخرى نقل رواية ابن ابي عمير المشتملة على امور  
اربعة وذكر ان ابن ابي عمير نسي الخامس واستقر هو كونه مالا يرثه  
الرجل ولا يعرف الحلال والحرام منه على حسب ما نقله بعض مشايخ النراقي  
لكن نقل صاحب الوسائل والحدائق الخبر عمار بالمتن المتقدم المتضمن  
لتلك الفقرة حدانا الى الفحص التام في اكثر نسخ الخصال فوجدناه في  
غير واحدة من النسخ الصحيحة الخطية مشتملا عليها طبق ما نقله في  
الوسائل والحدائق ولولا وجداننا كفى شهادتهما بتمين سقوطها عن  
النسخ الخالية منها ويشهد له ذكر الصدوق هذه الرواية في باب الخمسة

ولولم تكن الرواية مشتتة طلبها لكان اللازم بمقتضى ضبطه الاخبار في  
الاجواب بحسبما تشتمل عليه من عدد الامور ذكرها في باب الاربعة  
واما ذكره لرواية اخرى في ذيل هذه الرواية لانتشلت الا على امر واحد  
فهو اشكال على الصدوق لخروجها عن منهاجه الذي نسح عليه الاخبار  
فليس ذكره لها قرينة على عدم وجود هذه الفقرة في متن الرواية وليس  
في هذا الباب ما يشتمل على اقل من خمسة الا تلك الرواية وبشهادتها  
ذكرنا استقره كون الفقرة النسبية للمال الموروث الذي لا يعرف الحلال  
والحرام منه اذ الظاهر ان منشأه وجود هذه الفقرة في رواية عمار والاول  
فلا يظن الصدوق ان يعين الخامس باجتهاده ومن البعيد وجود مستند  
اخر له غير رواية عمار الا ان يقال لو كان المنشأ وجودها فيها لم يكن وجه  
لزيادة خصوصية كون المال المختلط ميراثا لكن الظاهر ان قوله مال يرثه  
الرجل من باب التمثيل فلا يذني لاشكال فيها من هذه الجهة نعم  
يمكن التمسك من دلالتها على الخمس بالمعروف بدعوى ان المراد من  
الخمس فيها هو الكسر في جميع الامور المذكورة فيها ووجوب صرفه  
في ما عدى المختلط في نبي هاشم من تمامه من الدليل الخارجي كدالة  
تشرية الخمس وغيرها ولولاها لم تبدل الرواية على وجوب  
صرفه في مصرف الخمس الموهود وامه الى ذلك ينظر ما عن المستند  
بعد قدحه في خبر عمار من عدم دلالة على الوجوب ولا يلزم من ذلك مخالفة  
لوحة السابق لان المراد من الخمس في الجميع هو الكسر ودلالة الدليل  
على وجوب الصرف في نبي هاشم في ما عدى الرابطة لا يوجب اطلاق  
لوحة كنهه كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر من الخمس عند  
الاصلاح هو لمنى الموهود من مخالفة الوحدة في السابق لازم



لا ترتفع بارادة الكسر في الجميع لان الوحدة قاضية بكون الامر الرابع  
كسائر الامور في وجوب صرف الكسر المخرج منه في مصرف الخمس  
المهود فلا ينبغي التامل في ظهور الاخبار بمد ملاحظة بعضها مع بعض  
في ما ذكرنا ومن هنا ذهب المشهور اليه بل عن البيان نسبة مالي ظاهر  
الاصحاب وايض ذلك الا لاجل انهم فهموا من ظواهر تلك الاخبار  
اختصاصه بمصرف الخمس المهود وروى ما يستدل عليه بالموتق من  
الصادق انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر  
على شئ باكله ويشربه ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ  
فليبت بخمسه الى اهل البيت لا دلالة فيه بوجه لان وجوب بث  
خمسه اليهم في مفروض الرواية من جهة ان ما صار في يده من السلطان  
من جملة الضميمة لا من جهة اختلاط ما عنده بما صار في يده من عمل السلطان  
كما هو واضح والله العالم باحكامه



الحمد لله واتصارة دلي عليه وبعده فله مسائل خمس في اهم  
 ما احث الخمس (المسئلة الاولى) هل الخمس مما هو فيه يقسم اسداسا سدس  
 قة تعالى وسدس للرسول وسدس لذى القربى والنصف الاخر الى ثلثة  
 اسداس لليتامى والمساكين وبين السبل من ل الرسول او نجاسا لاسهم  
 المرهول وانما ياخذ لفسه . اكان لله المذروف بين الاصحاب هو الاول بل عن  
 محكي الغنية ، لاتصار الاجماع عليه وعن الامالى انه من دين الامامية  
 عن بعض غير مدرهف وامله و حنيفة و بعض اشافية القول بتقسيمه  
 اجناسا اسقاط - هم الرسول وما حكي استظهاره عن ابن الجريد وحجة  
 المشهور بمد ظاهر الآية اخبار ذات على تقسيمه - ست حصص لكل  
 واحد من المذكورين في لاية واحد منها وهي مائة من تكبير ومرفوعة  
 الحسن بن علي ورواية بونس وصرولة حماد بن عيسى المجهور ضمهها  
 بالشهرة ولا وجه يستند اليه لقول الاخر عدى صحبة رسمي بن  
 عبدالله عن ابي عبدالله قال كان رسول الله اذا اتاه انتمم اخذ صفوه وكان  
 لذلك ثم يقسم ما في خمسة اجناس وياخذ خمسة ثم يقسم الاربع  
 مائة اجناس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه اجناسا  
 ياخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اجناس بين ذوي القربى  
 واليتامى والمساكين وانما السبل يعطى كل واحد منهم خمسا وكذلك  
 ياخذ الامام كما اخذ الرسول ورعا يذوب منه كما في النصف سدس دلالة

ذلك على ان تقسمه على اربعة واهل كذلك كان لاجل كونه وظيفة  
 شرعية في تقسيم الخمس وانما يدل على انه انما قفل في الخمس من  
 المذم الذي يؤتى اليه هذه القسمة بما كان ياخذ منه صفوه لنفسه  
 فهو حكاية لقفل النبي فلا يدل على ان التوزيع شرعا كذلك اذ لم يل  
 الداعي الى ذلك السعة على الباقيين وتوفير الباقي ليزداد ما يدفع الى باقي  
 المستحقين حيث ان ما قل من السهم كان له فجاز عن حقه ووزده على  
 رؤس اقرى ارباب الخمس فدفع الخمس من الخمس الى كل واحد منهم  
 ليس من جهة كونه سهمه بحسب احتياجه من ذلك بل سهمه الذي  
 يستحقه هو السدس والزائد لاجل توزيعه سهمه الذي هو السدس الى  
 خمسة اقسام واطاف على كل واحد من الاسداس الخمسة خمسا  
 فصار لكل واحد من المستحقين خمس من الخمس واخذ ما كان لله من  
 الخمس بما اضافة خمس من سدسه على سهمه تعالى لنفسه فصار ما  
 قبضه السدس المقرر له تعالى مع الخمس من سدسه ويمكن المضايقة عن  
 هذا الحمل بمخالفته لظاهر قوله ياخذ خمس الله لنفسه لظهوره في كونه هو  
 المقرر له من السهم لا ماقرره النبي له بحسب ما وزده مع انه لو كان ذلك  
 بتوزيع النبي لاقتضى رعاية التوفير للباقي اضافة تمام سدسه الى سهام باقي  
 المستحقين اذ مرجع هذا التوزيع الى استثناء الخمس من سهمه لنفسه  
 اذ سهم الله تعالى له ولا معنى للرعاية له بتوفير حصته كبقو المستحقين فجملة  
 الخمس له تعالى حيث لا ياسب تمام الرعاية لانه في الجواز عن حقه راسا وقضية  
 هذه الة - مما اخرج الخمس من سهمه الذي اضافه على سهام الباقيين لنفسه لان  
 ما كان لله بحسب اصل القسمة انما هو السدس والمفروض ان هذا الفرض لا يتمشى  
 في جانبه تعالى الا ان يقال ان الوجه في ذلك ملاحظة ما اوت جميع السهام اذ

لولاه لكان لنفسه ما كان له تعالى من السدس وكان لكل من ذوي  
القرنى والبتامى والمساكين وابناء السبيل خمس وربع من سدس الخمس  
لكنه بعيد لآزرعاية التوفير على الباقيين اولى بالملاحظة من هذه الرعاية  
على ان ظاهر قوله وكان رسول الله اذا اتاه المنعم يصنع كسنا هو الهدوم  
وجريان العادة وهو انما يناسب كونه وظيفة شرعية له فلا وجه للمناقشة  
في ظهور الصحيحة في ان هذه الفسمة هي الوظيفة شرعا ولا يرفع البد  
عنه بالاية لانها كالصريح في ذلك والاية ظاهرة في مقالة المشهور  
فيرفع البد من ظهورها وتحمل على ان ذكر الرسول بعد ذكر الله تعالى  
بلحاظ ان سهمه للرسول وان كان ظاهر الام هو التسوية والتشريك  
في الاستحقاق ويهون الخطب ورودها في مقام اصل التشريع وليست  
كسائر ما يساق في مقام التشريع ناظرة الى الكيفيات الاخر لكن مع  
ذلك لا مجال للاعتداد على الصحيحة في مقابل سائر الروايات المتضدة  
بظاهر الاية المنجبر ضيفا-انبيها بالشهرة المحققة بل قد سمعت حكاية  
الاجماع عليه من الاتصار والغنية ونسبته الصدوق الى دين الامامية  
فتمين حملها اما على التقية كما هو المحكى من جملة لاشتهار مضمونها  
بين العامة او على ما اجاب به الفاضل في المختلف واما استبعاد جماعة منهم  
صاحب المدارك بمناقات ذلك لقوله في اخر الرواية والامام ياخذ كما ياخذ  
رسول الله فما لوجه له لان الظاهر من ذلك هو اخذ الامام لصفو  
المنعم والخمس كما كان ياخذه النبي فالمراد منه استحسان الامام لصفايا  
المنعم بدرسول الله واخذه لما كما كان يستحقه وياخذه لانما ياخذنا الخمس  
على ان يقسم هذه الفسمة حتى يكون قرينة على ان هذا التقسيم من  
النبي كان لاجل الوظيفة فيناهي الحل على ما ذكر لظاهر هذه الفقرة كما

توجهه صاحب المدارك بل مع قطع النظر عن وجود الاخبار الاخرى التي  
على التسديس في القسمة ليس من البعيد دهوى ظهور الصحبة بل  
صراحتها في كونها - وقفة لمجرد الحكاية من فعل النبي لا بيان ماهو  
الوظيفة الالهية في القسمة ونفس الفعل لا ظهور له في انه نشأ عن كونه  
طبق الوظيفة الاولى ولو سلم ظهوره في ذلك منعا من حجية مثل هذا  
الظهور اذ لا دليل على استباره واما الموارد التي تاخذ فيها بظهور الافعال  
فهى حيث ما كانت في مقام بيان الحكم شرعى والافجود ظهور الفعل  
في شىء لا يقتضى البناء عليه مع عدم وروده في مقام بيان ماهو الحكم  
شرطا في ذلك المورد فالانصاف ظهور الصحبة ان لم نقل صراحتها  
في ما استفاده منها في المختلف واما ما تقدم منا في المضابطة عن هذا المعنى  
فانما هو ذلك بيهض الوجوه الاعتبارية في رفع اليد عن مثل هذه  
المرتبة من الظهور واما ما استفاد منها من استدامة النبي على ذلك فلا  
يبيد ارادة هذا المعنى بل يؤكد لار لحاظ التوفير لهم الباقين لكونه  
خصلة محمودة يقتضى الاستمرار عليه وتوهم انه لو كان الفرض ذلك لاقتضى  
اضافة ما اخذ من صفايا المضم على سهام الباقين حرصا على التوفير  
عليهم مدفوع باحتمال اقتضاء المصلحة الا - تماظ بها للصرف في - وارد  
اخر تمس الحاجة فيها بصرفها فظهور الابقى كون السنة المذكورة - مصارف  
الخمسة غير - ما روض بشىء هذا مع وجود الاخبار المذكورة الوافية بالدلالة  
على ذلك ثم ان بعضها سبق شارحا للمراد من الاية كقصة ابن بكير عن  
بنض اصحابنا عن احدهما في قوله واعلموا انما فنتم من شىء قال لله  
خمس وللرسول قال خمس لله للامام وخمس الرسول للامام وخمس  
ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى ال الرسول والمساكين

سأكنهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن واقعة منى بذى القربى قد لنا على ان المراد من ذى القربى في الآية هو الامام فيكون خمس ذى القربى للامام ويدل عليه ايضا صفة فوعة الحسن بن علي عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشباه الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام وهم لله وهم الرسول وهم لذوي القربى وهم للمساكين وهم لابناء السبيل فالذي لله فـسـوله احق به ولذي الرسول هو لذى القربى والحجة في زمانه فانصف له خاصة وانصف لابائهم المساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اقسام وهم لله وهم لرسول الله وهم لذى القربى وهم لابائهم وهم للمساكين وهم لابناء السبيل فـسـم الله رسوله لاولي الامر من بعد الرسول ورثه فله ثلثة اسهم وهمان وراثته وهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كلابن نصف الخمس الباقي بين اهل بيته والارب ان مقتضى هذه الاخبار كون المراد من ذى القربى في الآية هو الامام لانها تجري مجرى القرينة على ارادة الخاص من الآية وان كانت هي بتفسيرها لا تدل عليه لان ذى القربى بمع سائر اقارب النبي غير الامام بل يمكن ان يقال انها من هذه الجهة ايضا غير دالة مع قطع النظر عن سائر الاخبار الدالة على ان ذوى القربى هم اقارب النبي لانها تصدق على قرابة الغانم لان كون الالف واللام في القربى عوضا عن الضمير المحذوف المضاف اليه اي لذى قرباه بنى النبي مما لا ظهور للآية فيه بل يمكن دعوى ظهورها في قرابة المخاطبين بقوله واصلوا انما فتمتم من شيء بل هو المناسب اعتبار

مع قطع النظر عما علم من سائر الاخبار فالاية بنفسها لا تدل على شيء  
منهما وانما تدل على ان قدي القرابة سهم من الحس ثم علمنا من الاخبار  
ان المراد منه ومن اليتامى والمساكين فيما قرابة النبي وابناء السبيل من اله  
فصارت هذه كالقرينة على ان الالف واللام في عناوين هذه الطوائف  
يبدل عن الضمير الراجع الى الرسول ولولا تلك الاخبار المبنية لكون  
المراد من ذي القربى هو الامام لاخذنا بمقتضى اطلاق الطيعة على كل  
ذي قرابة من النبي لولم نقل بظهوره في العموم لكل ذي قرابة منه كما هو  
ظاهر غير واحد من الاخبار الصحيحة ربي المتقدمة ورواية صفوان  
عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قوله  
تمالي واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول بضمه في سبيل  
الله واما خمس الرسول فلا قرابه وخمس ذي القربى لقرابته واليتامى يتامى  
اهل بيته فجاءت هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل  
فقد عرفت اننا كل الصدقة ولا نحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل  
ورواية بن مسلم عن الباقر في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي  
الله قلت منهم اليتامى والمساكين قال نعم فان مقتضى هذه الرواية ورواية  
صفوان وصحيفة ربي نظرا الى ان الجمع المضاف فيهما يفيد العموم هو  
العمل على العموم وحيث تقع المعارضة بين هذه الاخبار والاخبار  
المتقدمة فربما يوفق بينهما بان التعبير بالجمع في هذه الاخبار بما يحافظ  
ارادة جميع الأئمة او بارادة اصحاب الكساء واما بلحاظ كل امام واولاده  
وعياله من باب انتزاع لكن ملاحظة ظهور هذه الاخبار والاخبار  
المتقدمة تقتضى بمدغم الحاجة الى مثل هذه التوفيقات البعيدة لان الاخبار  
المتقدمة بظواهرها قرائن على ارادة خصوص الامام في الاية فتصير بضميمة

هذه دالة على ارادة الخاص بدمالم تكن دالة عليه لأما كانت تدل على  
 العموم كما ربما يقل واما هذه الاخبار الدالة على العموم فليست ناظرة  
 الى هذه الجهة وإنما هي مسوقة لتعميم دلالة الآية من الجهة التي اشرفنا  
 اليها وهي صدق ذي القربى على اقارب غير النبي فهي ناظرة الى اخراج  
 غير اقارب النبي لادخال جميع اقاربه وبشبهه له اذ اذ اقارب النبي  
 بالامام في موقة ان مكير في قوله وخمس ذوي القربى  
 اقربة الرسول الامام فنذكر الامام عقب قرابة الرسول بجري مجرى  
 اشرف لما هو المعنى بذوي قرابة النبي فيخرج من جميع هذه الاخبار بمد  
 ضم بعضها الى بعض اختصاص - هم ذوي القربى بالامام ولاحق لميره  
 من اقارب الرسول فيه كما هو المشهور ل عن محكي الانتصار وجمع البيان  
 دعوى الاجماع عليه فلا يضمن الى ما من الاسكافي من القول عموم ذي  
 القربى في الآية ثم انه يستفاد من بعض هذه الاخبار امران احران  
 الاول ان الامام يستحق سهم الله وهم رسوله فيكون له نصف الخمس  
 كما يدل عليه مرفوعة الحسن ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمين  
 وصحبة البرزخاني عن الرضا في قوله ير الآية قال فما كان لله فهو لرسول الله  
 وما كان لرسول الله فهو للامام ومرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له  
 يعني نصف الخمس الامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وبناء السبيل  
 من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكاة موضعهم الله مكان  
 ذلك الخمس اثناني ان المراد من الطوائف الثلث هم اليتامى والمساكين  
 وابناء السبيل من آل الرسول فلا يتم غيرهم من اقسام هذه الطوائف كما  
 يدل عليه قوله في موقة ابن بكير المتقدمة واليتامى يتامى آل الرسول  
 والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم وقوله  
 في المرفوعة المتقدمة احمد بن علي والنصف لليتامى والمساكين وابناء



السبيل من آل محمد الذين لا نحل لهم الصدقة وفي منابها ما في المرفوعة  
 لأحمد بن محمد وهو المراد من قوله في رسالة حماد بن عيسى المتقدمة  
 والنصف الباقي لأهل بيته خصوصا بملاحظة ما في صدرها من قوله  
 وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ويدل عليه أيضا  
 قوله في رواية صفوان واليتامى يتامى أهل بيته فحمل هذه الأربعة سهم  
 فيهم وأما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت أن الأناكل الصدقة ولا نحل  
 لها فهي للمساكين وابناء السبيل فإن قوله فقد عرفت أن الأناكل الصدقة  
 ولا نحل لها موقوف لبيان اختصاص سهمي الطائفتين بهما من آل محمد  
 ولو كان المراد الأهم منهم لم يتجه هذا وقوله فهي المساكين وابناء السبيل  
 استنتاج من تلك القضية يعني أن عدم أكل الصدقة وعدم حلها بما في نهي  
 اختصاص سهم المساكين وابناء السبيل بهما من آل محمد وقوله في رواية  
 ابن مسلم قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم وبهذه  
 الأخبار تفيد المطلق منها ثم إن هذه الفسحة لا تختص بخمس الغنائم كما  
 أشرنا إليه في صدر المسئلة بل تتم كل ما فيه الخمس من المغانم والكنوز  
 وأرباح المكاتب والأرض المشتراة والمال المختلط بالحرام وهذا هو المشهور  
 بل ربما حكى الإجماع عليه وفي التذكرة نسبة إلى علماءنا ويدل على  
 ما عدى الأخيرين ظاهر الآية حيث أنها طبقت في غير واحد من الأخبار  
 على غير غنيمية دار الحرب نظراً إلى إرادة مطلق الفائدة من الغنيمية وعن  
 الرياض استفاضة الأخبار في عموم الغنيمية في الآية ومن هنا  
 استدل جماعة على وجوب الخمس في غير الغنائم بالإبوة عن الحدائق نسبة عموم  
 الغنيمية في الآية إلى جميع الأصحاب ما عدى الشاذ منهم بل ربما يقال إن الغنيمية  
 بقية ما أشمل غير الغنيمية الخواصة لأنها طاق الفائدة المكتسبة فتشمل

ارباح المكاسب لا تطابها عليها هذا المبنى فضلا عن الكنوز والمعادن  
 والنقص وكيف كان فلا اشكال في شمول ما هو المراد من التبيحة في الآية  
 للامور المذكورة ابا بنهما او بملاحظة الاخبار ويدل على شمولها لتغير  
 التبيحة ورودها نضاه لما سته عبد الغلب في الجاهلية حيث انه وجد  
 كثيرا فتصدق بجمعه فانزل الله واعلموا انما فاقتم من شئ فان لله خمسة  
 وار - وان ولذي القربى) اهم لآية لا تشمل مثل لارض المشتراة والمال المختلط  
 بالحراد لكن بعض ما تقدم من الاخبار يقتضي هذه التسمية فهما بدمضم  
 مادل على الخمس فيهما لانه يتفرع موضوع هذه التسمية لان قوله في  
 رسالة حماد بن ديسى المتقدمة بقسم الخمس ستة اقسام ظاهر في ارادة  
 جنس الخمس وهو الحق الذي فرضه الله في الاموال لا الخمس من شئ  
 خاص وان كانت الامور الممدودة في صدرها خالية عنهما وكذلك قوله  
 في صفة المحسن بن علي اما الخمس فيقسم ستة فاقم فلان دليل  
 على وجوب الخمس فيهما تحققي الموضوع الذي يفهم هذه التسمية فلا  
 - بيل الى تخصيصها ببعض ما فيه الخمس من الكنوز والمعادن والنقص  
 والله العالم المسئلة اثنية المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون اجماعا ان  
 المنتسب الى هاشم بالام يحرم عليه الخمس ويحمل له الزكوة وان تخيل  
 صاحب الحدائق الاشتباه والمخلط بين المقام وبين اذكاره في باب  
 الوفاء من دخول ولد البنت في الوفاء عليهم لو وقف على اولاده ان القائلين  
 بحلية الخمس له كثيرون وبطلان رحمه ههنا كثير من اهل القول بدخول ولد  
 البنت في تلك المسئلة ذهبوا في هذه المسئلة الى عدم احتحاق المنتسب من  
 جانب الام بالخمس وحلية المدفقه خلافا ليد المرتضى فذهب الى حلية الخمس  
 له اياه عية مدروقة وتحقق المقام هو ان الاخبار الواردة في هذا

الضمار مختلفة بحسب الموضوع الذي رتب عليه حلية الخمس وحرمة  
 الصدقة من حيث العموم والمخصوص ففي بعضها اتى ط الحكم على آل  
 محمد وفي بعضها على آل بيته وفي بعض اخر على قرابته وفي  
 كثير منها على بنى هاشم وفي بعضها على الهاشمي والهاشمي فلا بد  
 اولاً من اجالة النظر في ظهور هذه الاخبار وملاحظة انها ظاهرة في تحديد  
 ماهو الموضوع الذي يناط به الحلية والحرمه وما لو بس لها ظهور في ذلك بل المناوين  
 الماخوذة فيها انما ضربت للاشارة الى من يحرم عليه الصدقة وبطل له  
 الخمس وعلى تقدير ظهورها في التمهيد يقع المارضة بينهما من جهة ان  
 التمهيد بالنواوين العامة يقتضي دخول غير الهاشمي وتمهيد بنى هاشم  
 والهاشمي يقتضي بجرمة الخمس وحلية الكوفة على من لم يدخل تحت هذا  
 العنوان وان كان داخل في المناوين الاخر العامة من نحو آل محمد واهل  
 بيته وقرابته فلا بد من ملاحظة ان ايا منها اظهر من الاخر وعلى تقدير  
 المكافئة في الظهور يلتمس المرجح وعلى تقدير الاجمال وعدم وجود  
 المرجح يرجع الى ماهو مقتضى الاصول وعلى تقدير ظهوره اناط الحكم على  
 عنوان بنى هاشم او الهاشمي بلا حظ صدقها على من ينتسب من طرف  
 الام خاصة او يختص بمن ينتسب من جانب الاب سواء انتسب من  
 جانب الام او لم ينتسب قائمه لك بالاخبار التي انطت الحكم على  
 هذين العنوانين يتوقف على طي هذه المراحل والا فلو قيل باظهرية  
 الاخبار المشتملة على المناوين العامة الصادقة حقيقة على من ينتسب  
 الى هاشم بالام لا يمنعنا التمسك بتلك الاخبار لانها بعد فرص اظهرتها  
 تجرى مجرى القرينة على ان اختصاص هذين العنوانين بالذكر من جهة  
 كمال الاهمية بشانها وشدة الاهتمام بهما رابس من اطراف حجة بين

يخرج من يخرج منها ويدخل من يدخل فهما والذى نسطهره نحن  
من هذه الاخبار وهي الظاهرة في انها مسوقة للكشف عن مناط واحد  
وتلك المناوين كلها مشيرة الى موضوع الحلية والحرمة وكل منهما يحكى  
منه بجهة منه فقد يلاحظ منه جهة الانساب الى هاشم وكونه من  
بنه فيعبر عنه بهاشمي او من كان من نبي هاشم وقد يلاحظ منه مجرد  
جهة القرابة من الرسول فيعبر عنه بقرابته الى غير ذلك من جهات التعبير  
وأما الملاحظات وليست بصدد التحديد والكشف من حدود  
الموضوع الذي ينوط به الحكم وذهاب المشهور الى عدم الاستحقاق في  
المبعوث عنه ليس من جهة أنهم فهموا التحديد من هذه الاخبار لكنه  
ترجع عندهم ظهور مناط الحكم على العناوين المذكورين على ظهور  
ما اشتمل من المناوين العامة اذ من البعيد اتساقهم على اظهرية تلك  
الاخبار عن هذه لان باب احرار الظهور وتعيين الاظهر باب قل ان  
تتفق فيه الاظهار وتطابق الاذهان في الاظهار فلو فهموا منها التحديد  
لوقع بينهم اختلاف شديد فتوافقهم في الحكم مع اختلاف المدرك  
يكشف عن أنهم لم يفهموا منها ذلك فاذا كانت هذه المناوين ملحوظة  
على جهة الاشارة لزم النقص مما تشير اليه وحرارته خصوص المنتسب  
الى هاشم بالاب او بهم من ينتسب اليه بالام ويكنى في تعيين ذلك  
مسألة حادثة له فيها واما من كانت امه من نبي هاشم وابوه من سائر  
القبائل فان الصدفة تحمل له وليس له من الخمس شيء وان الله تعالى  
يقول ادرهم لآبائهم ولا يقدح فيها الا ارسال بعد الاخبار ليعلم المشهور  
ومصير المظالم الى مضمونه مع ان الرتل على ما قبل من اصحاب اجماع  
الصواب فانها عينت موضوع الحلية والحرمة في خصوص من كان ابوه من

بنى هاشم فن كلن ابوه من سائر قريش او لم يكن منهم وانما كانت له من بنى  
 هاشم فهو كالعالمى في عدم استحقاق الخمس ممن هنا يظهر بطلان ادعاه  
 صاحب الحدائق من ابتداء المسئلة على كون ولد البنت ولها حقة حقيقة وسمه فان  
 المناط ليس ذلك بل لو فرض عدم صدق الولد على ولد الابن حقيقة  
 فضلا عن صافه على ولد البنت كذلك لقلنا باستحقاقه للخمس ولا  
 نقول باستحقاق ولد البنت له مع صدق الولد عليه حقيقة واما استحقاقه  
 لمنافع المين الموقوفة فهو بملاك دخوله في عنوان الولد حقيقة لو قلنا  
 بصدقه عليه كذلك كما حقه في محله مستصحب ولا ملازمة بين صدقه  
 عليه حقيقة واستحقاقه للخمس في هذه المسئلة ولاجل هذا لم يقل  
 باستحقاقه كثير من القائلين باستحقاقه في تلك المسئلة كما ظهر ايضا  
 عدم ابتنائها على صدق عنوان بنى هاشم الهاشمي كما يستفاد من شيخنا  
 ز في بعض تحريراته نظرا الى ان الحكم الحلية والحرمه انما انبط على هذين  
 العنوين اما الاماطة على العنوان الاول فالأخبار الدالة عليها كثيرة واما  
 الثاني فلقوله في موثقه زراره يابن فضال لو كان المدل ما احتاج هاشمي  
 ولا مطلبى الى صدقة فان الله جميل في كتابه لهم ما فيه سهم ثم قال ان  
 الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان  
 لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر يتقرر ان عنوان بنى هاشم  
 وهاشمي كعنوان بنى تميم وشبهه والمنصرف منه من ينتسب الى هاشم  
 بالاب ولما الهاشمي فلا يصدق حقيقة على من ينتسب الى هاشم الام  
 وذلك لان جمل الاداد على صدق هذين العنوين بيتي على تصدي  
 اخبارهما لتحديد ومه فاعلمت ان اخبار غيرهما غير معلوم فيما يدعى  
 كونها اظهر من هذه ويجعل الادار على العناوين الاخرى فيها فوفق بها

وبين هذه الاخبار بارادة من يتسبب الى هاشم ولو من جانب الام  
 مجازا ولا وجه له سوى الانصراف لوجود القرينة الظاهرة في خلاف  
 ما يقتضيه منصرف عنوان بنى هاشم او تجمل قرينه على ان الاخبار  
 المشتقة عليها ليست متصدية لتحديد وانما هي في مقام التمرض لذكر  
 طائفة ممن يحمل له الحس ممن يندرج تحت العنوان العام المأخوذ في غيرها  
 من الاخبار او تجري مجرى القرينة على ان خصوصية الانساب الى هاشم  
 ملغاة في مرحلة الحفاظ وانما الملاحظ فيه مجرد جهة القرابة وذكر عنوان  
 الانساب الى هاشم من جهة كونه محققا لقرابه لا من جهة لحاظه  
 مناطا على استقلاله ومع مجرد الحفاظ عن هذه الخصوصية يكون صدق  
 الهاشمي على من يتسبب بالام باحاط جهة القرابة حقيقة وان كان بهنا  
 العنوان من حيث نفسه مجازا فيرجع هذا المعنى الى ما اراد من سائر  
 الاخبار ويكون كلها في مقام التحديد فجرد عدم دخوله في منصرف  
 بنى هاشم وحقيقة الهاشمي لا يقتضى الحكم بخروجه مالم يفرغ عن كونها  
 مناطين منع امكان ان يقال ان موقفة زارة اجابية عن المقام لانها  
 ناظرة الى معنى اخر وهو اظهار التفجع على ما جرى على المطلبين  
 والهاشبيين وما هم عليه من الحالة المحزنة لاجل عدم اصال الناس اليهم  
 ما جعل الله لهم في كتابه مما فيه سعتهم وبيان انه لو كان الناس على  
 العدل والعمل بما قرره الله في كتابه من حقوق بعض على بعض لما بلغ  
 امر الهاشمي والمطلب الى اخذ الصدقة مع انها بالنسبة اليه كالتبة بالنسبة الى  
 غيره من الناس فلا تحمل عليه الصدقة لاجت تحمل البتة على غيره لافي مقام بيان  
 ماهو الموضوع للحكم بحمل الحس وحرمة الصدقة حتى يمنع عن صدق  
 الهاشمي حقيقة على من يتسبب الى هاشم بالام فقط فتبين من ذلك

ان الاعتماد ليس الا على الرسالة المتقدمة واما قوله فيها ان الله تعالى يقول  
ادعهم لآبائهم فليس ناظرا الى ان الوجه في عدم استحقاقه اسم الانتساب  
من جانب الاب على معنى عدم صدق كونه من نبي هاشم حتى لو  
فرض صدقه عليه حقيقة لاستحق ذلك لكنه لا يصدق بل في مقام  
التقريب للحكم المتقدم بان الرجل انما يدعى من جانب ابيه فن كان  
ابوه من سائر قبش انما يدعى قرشيا لاهاشمياً وان كانت امه من نبي  
هاشم ولعل نظر السيد في الذهاب الى استحقاقه عدم صحة الاعتماد  
على الرسالة حسب مذاقه من عدم الاعتماد على اخبار الاحاد وصدق  
سائر المناوين الماخوذة في سائر الروايات نظراً الى صدق الهاشمي عليه  
وعدم انصراف بنى هاشم عنه او كون الاخبار المشتملة على المناوين  
العامه اظهر مما اشتمل عليهما ( المسئلة الثالثة ) هل يجب صرف النصف  
الاخر من الخمس في الطوائف الثلث على نحو البسط والتوزيع عليهما  
او يجوز صرف تمام النصف في صنف واحد منها لانها بمنزلة صنف واحد بناء  
على اعتبار الفقير في البيتم وابن السبيل على ما سيأتي فصرف النصف  
الاخر الفقراء من ذوى القرابة وجهاز بل قولاً زناً من اثنائى منهما الى المشهور  
والاول الى الشيخ في المبسوط والحلى في السرائر وحكى عن التنقيح  
والذخيرة وصرح امي الصلاح وامل المنشاء لهذا الاختلاف اقتضاء  
ظهور الآية والاخبار الدالة على تقسيم الخمس اسداساً واخماساً وجوب  
التقسيم على الجميع واقتضاء جملة من الاخبار عدم وجوبه وان مصرف  
النصف انما هو الفقراء من الهاشميين فيجوز ان يخص ببعض الطوائف  
منهم كما في الزكوة مثل قوله في رسالة حماد المتقدمة انه تعالى جعل  
لفقراء قرابة انبي نصف الخمس فاغنام به عن صدقات الناس ورواية

ابن طاووس الواردة في وصية رسول الله (ص) انه سد من الضرائب  
 اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي المؤمنين  
 واميرهم ومن بعده من الأئمة من ولده فن حجز ولم يقدر الا على اليبر  
 من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي وما دل على ان الخمس  
 عوض من الزكوة عوضه الله بنى هاتم كقوله في مرفوعة حمدان  
 محمد المتقدمة والنصف للباقي والمساكين وابناء السبيل من آل محمد  
 (ص) الذين لا تحمل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك  
 الخمس ولا يذهب طابك اهل لو لم ظهور الابية في التملك كما هو مبني  
 الاستدلال على وجوب التوزيع لم ينفع في اثبات ما هو المطلوب منها  
 اذ غاية مفادها حينئذ ان نصف الخمس لهؤلاء الطوائف واما ان كل  
 واحد منها لو حظ متفلا وعلى حده اولو حظ جملة بمنزلة كونهم من  
 فقراء قرابة النبي فلا يثبت بظهورها في الملكية اذ المناط لحاظ كل صف  
 باستقلاله كما ان المناط في عدم وجوب التوزيع والبدط على الجميع  
 لحاظها جملة وبعنون واحد وهو كونهم من فقراء قرابة الرسول والضعفاء  
 من اهل بيته كما لو لم يكن في الابية الا عنوان الفقراء او اقتصرت على ذكر  
 المساكين اشامل لليتيم وابن السبيل واريد وجوب الصرف فيهم بلحاظ  
 جهة السكنة ومن هنا ظهر ان الملاك في وجوب التوزيع وصدقه  
 بحسب دلالة الابية ليس شيئا من ظهور اللام في الملكية او الاختصاص فلا  
 ظهورها في الملكية مجدي في اثبات وجوبه ولا ظهورها في الاختصاص نافع  
 بمجرد عدم ثبوت الوجوب بل الملاك شيء اخر وهو طور لحاظ تلك الطوائف  
 بمنزلة الجملة والاستقلال فان كان الثاني ثبت التوزيع وان لم تكن اللام ظاهرة  
 في الملكية بل في الاختصاص وان كان الاول لم يجب ذلك وان كانت



اللام ظاهرة بل صريحة في التمليك لاز الملكية انما ثبتت الجملة ومرجعها  
 الى وجوب الصرف فيهم في قبيل صرفه في غيرهم لاملكية النصف  
 لكل صنف فلا بد من النظر في ظهور الآية من هذه الجهة وظهورها  
 في كون النصف الاول ملك لله ورسوله ولذي القربى فيمقتضى وحدة  
 السياق تكون ظاهرة في الملكية لطوائف الثلث الاخر غير نافع في  
 الدلالة على هذه الجهة لاحتمال ان يكون القصد الى اثبات بقية الخمس  
 لهذه الجهة ويكون ذكر الصنف بيانا لطوائف المصرف لا لكون كل  
 صنف مالكا بالاستقلال لسهم من الخمس وان كانت الملكية ثالثة للجملة  
 على حسب ظهور المظن على مدخول اللام المفيدة لها لو سلم ذلك  
 فيكون الكلام على حذف لام واحدة مدخولها لفظ التامى بخلاف  
 ما لو قصد الاستئلال فان المحذوف حينئذ ثلاث لامات والكلام في قوة  
 انه التامى وللهما كين ولا بن السبيل الى ان يكون كل لام كاشفا عن  
 ملكية سدس لمدخوله او اختصاصه به على الوجهين في ظهور اللام  
 في الملكية او الاختصاص فظهر مما ذكرنا انه لا ينفع البحث من ظهور  
 اللام في احدهما في ما هو المهم وليس من البعيد دعوى ظهور الآية في  
 القصد الى كل صنف بما هو لا من حيث انخراطه في جملة المجموع ويؤيده  
 تفسيرها في بعض الاخبار السادسة للخمس حيث انه لو كان المراد منها  
 ذلك لم يكن وجه التسديس بل المناسب حينئذ في بيع السهم وعلى  
 كل حال لا يرضى ما دل على عدم وجوب التوزيع والبسط من الاخبار  
 المتقدمة ما دل على تسديس الخمس من الاخبار بل على تخصيصه كصبيحة  
 ربيع بن عبد الله اذ الخمس حينئذ يضم نصفين نصف هذه الطوائف  
 جملة ونصف يضم ثلثة اسهم لله ورسوله ولذي القربى والتامى في

النظر هو ما ذهب اليه الشيع في المبسوط على ما حكى عنه وان كان خلاف المشهور بين المتأخرين اعتماداً على هذه الاخبار والاعتماد على الاستدل بها على عدم وجوب التوزيع فاجنبه من هذه المرحلة اما رسالة حماد فلاها في مقام ان افة من على قرابة النبي ان اخذهم من صدقات الناس التي هي اوساخ ما في ايديهم يجعل نصف الخمس لهم فلا ينافي كون هذا النصف مقسوماً بينهم على حسب طوائفهم بالنسب ومن هنا ظهر الوجه في عدم دلالة ما دل على كون الخمس لقرابة عوض عن الزكاة فانه في مقام اصل التعويض هذا لا يقتضى ان يكون الخمس كإحدى الزكاة في جواز اعطائه للجيم لصف واحد من الفقراء فاذا دل الدليل على اختلافهما في نوع الجمل لم يناف البدلية وان كانت البدلية التامة تقتضى الاتحاد في كيفية الجمل فجرد الموضوع لا يقتضى مشاركة الخمس مع الزكاة في هذه الجهة وما ذكرنا يظهر الحال في كل ما دل على ثبوت استحقاق النصف لدى القرابة بينوا في الاجمال فانه ناظر الى انه شيء خاصه الله بقرابة رسوله ولاحق لغيرهم فيه وايس في مقام بيان كيفية الاستحقاق للنصف الاخر ودعوى انه اذا اعتبرنا الفقر في اليتيم كما هو معنى الكلام فلا يبقى وجه لاستقلال كل منهما بكونه مصرفاً لان المصرف في اليتيم حينئذ صرف في الفقير فالمصرف هو الفقير من قرابة النبي مدفوعة بان اعتبار فقره لا ينافي اعتبار خصوصية اليتيم وجعل اليتيم مستحقاً مستقلة عن الامرات الاشارة اعتبر صفة خاصة زائدة شرطاً في استحقاقه كما لو جعل صفة اخرى كالاجاز او المدالة شرطاً فيه فجرد اعتبار هذه الصفة لا يوجب ان يكون مصرفاً من هذه المصارف ويكون ما ثبت له هذا القسط من القسمة جامع الفقير والالزام بالانعام به لو كان اليتيم من غير

غير الفخر كالأعتبرت المدالة فرضا في هذه الطوائف الثالث فأيها هناك  
 ان الشارع في استحقاقهم لسواهم اعتبر شرطا لكن عند تحقق الشرط  
 لا يكون المستحق الا عنوان اليتيم او ابن السبيل لاعتوان الفقير حتى  
 لا يكون كل منهما مرفقا مستقلا واما عدم الظفر على ابن السبيل غالبا  
 بالنسبة الى اغلب المكافين بالحس فهو استبعاد محض لا يصلح لكونه  
 وجها يرفع به اليد عن ظهور اخبار التسديس والتخسيس كعدم صلوح  
 بعض الاعتبار الشرعية لذلك مثل كون المقصود رفع حاجة جميع  
 الطوائف ولو بان يدفع تمام النصف من الحس في مال لبض وتماه  
 من اخر لاخر وملاحظة السيرة المستمرة على ذلك لان مثل هذه  
 الوجوه راجع الى الاستبعاد ولا يصلح للاستناد في رفع اليد عما يقتضيه  
 ظهور الاخبار نعم ناقش بعض مشايخنا في دلالة الآية تارة باختصاصها  
 بالمشافين وكان الحس في زمان صدور الآية منحصرآ في ما كان مجتمعا  
 عند النبي واخرى بان المراد من الموصول هو ماغضه جميع مخاطبين لاكل  
 مخاطب وليس من البيد الالتزام بوجوب تقسيم مجموع الحس المجتمع  
 عند النبي او عند الامام وماغضه مجموع مخاطبين لاكل واحد منهم بل  
 جميع الاصناف بل الاشخاص نظرا الى ان حكمة الحس رفع حاجتهم  
 وهذا في وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على العوائف  
 والجواب اما عن الاول فبان اجتماع الاخماس في زمان صدور الآية في  
 يد النبي مع كون الخطاب الى المشافين خاصة انما يقتضى عدم دلالتها  
 على المدعى لو كانت موقوفة لبيان حكم ما كان مجتمعا عند النبي خاصة  
 واما اذا كانت في مقام بيان ماهو الوظيفة في خمس الاموال بنحو الكلية  
 كما هو ظاهرها تمت دلالتها به ولا يتفرع هذا اختصاص الخطاب

بالمشافهين لان معنى اختصاصه بهم اهم من الدين وجه هذا الخطاب اليهم لان مضمون الخطاب يختص بهم وهذه الدرجة من الاختصاص لاتا في كون الخطاب موقفا لضرب القاعدة الكاية في الحس في جميع الاموال قلت كان المراد من الاختصاص هذا المني وهو ان الخطاب الضارب للقاعدة في جميع الغنائم انما ورد في ماغنوه الذي كان مجتمعا عند النبي فلا يقدر بانهمه من دلالتها وان كان المراد اختصاص مضمون الخطاب بما غنموه الذي كان مجتمعا عند النبي ولبست الاية بصدد جعل الوظيفة في سائر الغنائم التي تنفق لغيرهم من المكلفين في سائر الازمان فهو ممنوع اشد المنع وليس للاية ظهور في ذلك اصلا واما عن الثاني فليس مايتوهم كونه وجهها لارادة هذا المعنى الا كون الخطاب بصيغة الجمع وهو بمجرد لا يصح لتعيين ارادة ذلك اذ يصح مثله مع ارادة كل واحد منهم بل يمكن دعوى ظهوره في ارادة الجميع بهذا المعنى لاجتماع لان لحاظ المجموع راجع الى لحاظ الوحدة في الجميع واعتباره شخصا واحداً وهو لا يتناسب التمييز بلفظ الجمع وان صح بلحاظ التركيب من الجميع مضافا الى ان ارادة ماغنه جميع المخاطبين لا كل واحد منهم مما تاتي جملة من الاخبار المسددة حملها عليه فان قوله في مرفومة حسن بن علي المتقدمة واما الحس فيقسم ستة اقسام ظاهر في ارادة جنس الحس لا مايفضه جماعة وكذلك قوله في مرفومة حماد المتقدمة يقسم الحس ستة اقسام ومثله ما في خبر يونس فظهر ان ظهور الاخبار المتقدمة في وجوب التقسيم على الطوائف الثلث بالذليلت سالم من مازفة مايقاومه نم قد يدعي مخالفة ذلك لصحجة البرنطي حيث ان فيها ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر مايصنع به

قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس انما كان يعطي على ما يرى وكذلك الامام حيث انه لو كان كل واحدة من هذه الطوائف مصرفا مستقلا لزم التسوية بينها ولم يصح ان يعطي لهم حسبما يرى من المصلحة مع ان هذه الصيغة تدل على ان النبي والامام يعلمان في الخمس حسب نظرهما ولكن يذنب من ذلك بان صنعها كذلك لا يقتضى كون تلك الاصناف بمنزلة مصروف واحد اذ لعله كان من جهة ولايتها عليهم فيتصرفان في سهامهم كيف ماشاءوا ولا ينافي ذلك كون كل واحد منها مصرفا مستقلا وانما ياخذ النبي والامام من سهم واحد و يضيفه على الاخر حسب المصلحة من جهة الولاية بل يمكن ان يقال ان الصيغة تدل على ما ندعيه لان ارتكاز استقالات كل منها هو الذي دعا الى السؤال عن فرض اختلاف الصنوف بالنفلة والكثرة والامام قرره على ارتكازه واجاب بان امر السهام بيد الامام يصنع كيف ماشاء لازله الولاية كما كانت للنبي فقدم اعطاء كل صنف تمام - ممة عملا بما يراه انما هو في مرحلة استحقاق كل صنف سهما مساويا لسهام الصنف الاخر والولاية انما تسوغ التصرف بالزيادة والتنقص في حق - وق الصنوف بحسب الجمل الاولى ولو كان الكل مصرفا واحداً كان الجمل الابتدائي على هذا النحو ولم يكن الامام في حاجة الى الجواب باثبات السلطة على مثل هذا التصرف محتجا بان الامام كالنبي في صلاحية هذا التصرف ومن هنا يظهر الجواب عن التمسك بمسألة حماد الطويلة الدالة على اناطة الاعطاء على مقدار الكفاية فالانصاف ان شئت من هذه الوجوه والاخبار لا ينهض دليلا على عدم وجوب التقسيم على الجميع نعم يمكن دعوى ان الآية والاخبار المسددة للخمس لا تدل على اكثر من كون هذا التقسيم ملاحظا لتلك الموارد الستة ولا تدل على ان كلامها

بسحق الملكية او اختصا واحدا من الاسداس لاذ فرق بين كوث  
 التقسيم الى السهام الستة في مقام اثبات الملكية او الاختصاص لكل  
 من المذكورين في الآية والاخبار وبين التقسيم اليها بملاحظتهم وما هو  
 مفاد الآية والاخبار انما هو التقسيم جنا المعاطز للمعاطز الملكية او  
 الاختصاص اذ لا ريب في ان سهم ذي القربى الذي هو الامام يقتضى  
 غير واحد من الاخبار التي تقدمت جملة : بما لا يفي في زمانه كما عن المذنب  
 التصريح به بل عن مجمع البيان وكنز المرفان وغيرهما اتفاق الاصحاب  
 عليه ولا وجه للملكية او الاختصاص في زمان النبي بالامام وانما يكون  
 في زمانه ويشهد له ما في بعض اخبار التمديس من ان ما كان لله ارسوله للامام  
 وان ما كان لله نرسوله وهو احق به كروثقة ابن بكير ومرفوعة حسن  
 بن علي ومرسلة حماد بن عيسى للفتوحات ومن العلوم ان استحقاق  
 الرسول لسهم الله تعالى ليس من جهة الانتقال منه اليه بعد نبوت الملكية  
 له تعالى لكن الانصاف انه خلاف الظاهر بل الظاهر منها ان كل سهم  
 مخصوص بصاحبه من غير فرق بين المذنبين وبدل عليه قوله في  
 مرسلة حماد فسهم الله وسهم رسوله لاولى الامر من بعد الرسول فله  
 ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فان اضافة السهم الى  
 الله والرسول تعيد الاختصاص بهما وكذلك قوله سهمان وراثة فان اراد  
 الامام لها يقتضى الاختصاص في سهم الله والرسول بهما والالم يكن  
 معنى للوراثة مع ان قوله وسهم مقسوم له من الله كما صريح في اختصاصه  
 به واستحقاقه له ولا ريب ان هذه القسمة في الجميع على نهج واحد  
 فلو كانت في الامام بجعل الاختصاص كان في الجميع كذلك ومنه ظهر  
 مخالفة جعل الطوائف الثلث بمسئلة مصرف واحد في الآية والظاهر

لظهورها في ان لحاظ النسبة في الكل على نعط واحد ولا رب ان  
 كلا من الله والرسول والامام مورد محتفل للسهام الثلثة فاذا جملنا الثلثة  
 الاخر مصرفا واحدا فقد اتزمتا التفتكيك وهو ارتكاب لمخالفة الظهور  
 ولو لم يكن في البين الا اخبار التسديس لكفتا حجة على البسط وليس  
 في البين ما يوجب الخروج من ظهورها واما ما دل على ان نصف الحس  
 للامام والنصف لبيتاهي والمساكين وابناء السبيل كما في مرفوعة احمد بن  
 محمد المقدمة مثل ما دل على ان الله جعل للهاشميين في كتابه ما فيه مستهم  
 فلا يتاني مفاد تلك الاخبار لان تقسيم الحس الى نصفين بملاحظة  
 ان النصف الخاص في زمان الامام له والنصف الاخر لباقي الطوائف  
 وليس ناظرا الى اتمهم مصرف واحد واما موثقة زيارة قائما تدل على ان  
 نبي هاشم لو اعطوا الحس المخصص لهم لما احتاجوا الى الصدقة ولانظر  
 لها الى انهم مصرف واحد واما دعوى ان استقلال كل بكونه مصرفا  
 يقتضي الالتزام بزل نصيب اليتيم وابن السبيل اذا لم يوجد وهو بعيد  
 فاستبدال لغير بعيد اذ حال عدم وجودهما كحال افتراض الجميع نعم ربما  
 يستعمل الحكم المذكور بمخالفته لا سيرة كما تقدم فان كانت مستمرة الى  
 زمان المصوم ولم يقع الردع عنها تمت حجة على مقالة المشهور لكت  
 الشان في اثبات استمرارها الى زمانه وعدم الردع عنها على ما هو المناط  
 في حجيتها ودونه خرط افتاد فليست السيرة المفيدة محرزة كعدم احرار  
 ما قد يدعى من ذهاب المشهور الى عدم وجوب البسط فان الشهرة  
 والاجاع توأمان في عدم السبيل الى احرار تهتمهما بنحو القطع اذ مجرد  
 غلبة ذهاب ذوي التاليف الى حكم لا يوجب الشهرة بين ارباب الفتاوى  
 فبا برى ذهاب الغالب من اهل التاليف الى حكم وشهرة الفتوى على

خلافه ولهذا لا يحرز الاجماع على حكم مع ذهاب ارباب التاليف كلاله  
 الا ان يقال ان ذهاب الاجم الغفير الى عدم وجوب البسط وان لم يكن  
 شهرة ما لم يحرز ذهاب التاليف من ذوي الفتوى الا انه يكشف من  
 امراضهم من هذه الاخبار مع انها كانت بمنزلة منهم ومسمع لاجل  
 قرينة ظفروا عليها لو ظفروا عليها لقبها الى ما ذهبوا اليه لكن بدفعه ان  
 الامراض المانع من الركوز اليها انما هو امراض المشهور ولا طريق الى  
 احراز الشهرة كما عرفت مع انه انما يكشف عن الظفر على ذلك لو لم  
 يعلم بل لو لم يحتمل استنادهم الى الاور التي لاتصح الاستناد اليها كما  
 في المقام لان الظاهر ان مستندهم في الحكم ما مر من الاخبار وبعض  
 الوجوه التي لا ينبغي التأمل في عدم صاوحها للدلالة فما ذهب اليه  
 الشيخ والمحقق والحلي وابو الصلاح وصاحب التذخيرة على ما حكى فيهم  
 لا يخلو من قوة نعم لا يجب الاستيعاب لجميع افراد كل صنف من هذه  
 الطوائف اذ لا المستحق اذك النصف الاخر انما هو الجنس لا  
 افراد كل صنف كما في كل . ورد كان من هذا القبيل في الكلام في  
 اعتبار الفقر في البيت وابن السبيل والمشهور على اعتباره فيهما استنادا الى  
 ان شرع الحس لاجل سد الخلة والى ما في رواية ابن طائوس المتقدمة فن  
 عجز ولم يقدر الا على البسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من  
 اهل بيتي حيث اعتبر الضعف والحاجة في من يدفع اليه المال من اهل  
 بيته . انى رسالة حماد انه تعالى جبل لفقراء قرابة النبي نصف الحس  
 فانعام به من صدقات الناس وما دل على ان الحس عوض الزكوة عوضه  
 الله لبني هاشم وما دل على ان الامام يطعم اهل الحس بمقدار ما  
 يستقون به . انهم خلافا لما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبارها . تنادا



الى قرينة المقابلة بالفقير في اية الخمس اذ مع اعتبار الفقير في التيمم وابن  
السبيل لا وجه لجعل كل منهما قبالا للمسكين و يذفه ان اعتبار الفقير  
فيهما كجاهر مذهب المشهور لا يوجب انتفاء المقابلة اذ كما تحصل المقابلة  
بارادة التيمم الغير الفقير وابن السبيل كذلك تحصل بارادة المسكين الغير  
التيمم وابن السبيل مع اعتبار الفقير فيهما لان المقابلة مستفادة من  
المعاني المتضمنة للمغايرة وهي لا تنحصر بمغايرة التيمم وابن السبيل  
للمسكين بدماء الفقير فيهما بل تحقق بمغايرة المسكين لهما من جهة  
ارادة ما عداهما من مساكين بني هاشم وحيث ان قلنا بان كلامنا  
هذه الصنف لثلاثة مصرف مستقل كان ذكرها على وجه التماثل من  
هذه الجهة وان قلنا بان الكل بمنزلة مصرف واحد كما ينسب الى المشهور  
كان ذكرها بهذه الصنفين من جهة الاهتمام بشانهم في هذا المقام وان  
كان الكل مندرجا في عنوان الفقير مع ان المقابلة في اية الزكاة موجودة  
مع اعتبار الفقير في ابن السبيل مع انه لو سلم ان المقابلة في اية قرينة  
على ارادة غير الفقير من التيمم ترفع اليد عن مقتضاها بما تقدم مستنداً  
للمشهور الا ان يدعى عدم دلالة على اعتبار الفقير اذ غاية مدلوله ان  
تخصيص النصف الاخر بهذه الصنف بملاحظة فقرهم ولا يدل على اعتبار  
الفقير في كل مورد من هذه الموارد في صحة الصرف فيه فادل على ان  
شرع الخمس لاجل ان يسد به خلة هذه الصنف من بني هاشم انما  
ينحصر بكون الحكمة في هذا الجمل هي سد الخلة لان الفقير هو الذي  
يدور مداره الاستحقاق وكذلك ما دل على ان الخمس هو من الزكاة لكن  
الظاهر منها بملاحظة غيرهما هو تامة الاستحقاق فيهما عليه وانه المسوغ  
لصرفه فيهما فالاستحقاق اهل الفقير من التيمم وابن السبيل لانهما يستحقان

لحكمة الفخر النوهي فيما لانه الظاهر من قوله فليدفع الى الضمان اهل  
 بيتي وقوله ان لغة جمل لفقره من قرابة النبي ما انفك به عن صدقات  
 الناس (المسئلة الرابعة) لا يذبح الاشكال والتامل في عدم سقوط الخمس  
 في زمان الغيبة وانها كالحضرة في ذلك والابناء بمخالفة بعض استنادا الى  
 بعض الوجوه الغير الصالحة لمقالة اطلاقات لدلة الخمس وانما الكلام  
 والاشكال في انه بناء على وجوب دفع حصة الاصناف الثلاثة الى الامام  
 مع حضوره فهل يكون ذلك شرطا في برائة القصة من الحق مطلقا فيجب  
 حفظه مع غيبته بالابصاء او الدفن على التبعين او التخيير بينهما او هو  
 شرط مع التمكن من الايصال بالنحو المتعارف والا فيجب الصرف  
 فيهم وعليه فصل بصح الصرف ممن هو في ذمته او لا بد من دفعه الى  
 الحاكم وجوه بل اقوال اقربها وجوب الصرف ممن عليه الحق وذلك لان  
 المتبعين من اشتراط الايصال الى الامام انما هو في مورد التمكن منه  
 بالنحو المتعارف وان توفى ذلك على نقله من بلد بعيد بحيث لا يخرج  
 من حد التعارف وفي ما عداه تبقى الاطلاقات سالمة لان القدر المتبعين  
 من قبيدها هو صورة التمكن من الايصال بالنحو الغير الخارج عن  
 مجرى العادة وما الايضاء والدفن قريبا ايصالا بهذا النحو بل هو تريض  
 للمال على التلف و مجرد احتمال الوصول اليه لا يبرح الحفظ وعدم  
 الصرف بالايضاء او الدفن اذ ليس الحفظ باحد الوجهين ايصالا عاديا  
 ومن هنا نأتم بجواز صرفه في الاصناف مع بعد المسافة من الامام في زمان  
 حضوره منا لا يكون الايصال منه على طور المتعارف ومع الشك نرجع  
 الى الاطلاقات وهذا هو الوجه في وجوب الصرف واليه الاستناد  
 لا الى ما في رواية ابن طاوس من قوله فن حجز ولم يقدر الا على الـ

من المال فليدفع ذلك الى الضمفاء من اهل بيتي لانه انما يدل على  
ترخيص صرف القليل من الخمس لمقارنته واحتياجه الى مؤنة النقل لانه  
اذا جاز من ابصال الخمس الى ولي الامر من بعد النبي وان كان كثيرا  
جاز ان يدفعه من عليه الحق الى الضمفاء من اهل بيته وبما ذكر ظهر  
ضعف القول بوجود عزله والابصاء به عند ظن الموت كما من المقيد  
كضعف القول بوجود دفنه وان قيل ٤١ مجهول القائل وثلهما القول  
بالتخيير بينهما واما دفعه الى النقبه فيبتي على ان له الولاية العامة في  
التصدي امثل هذه الامور وهو غير معلوم بل لو فرض ذلك لمينفع لاحتمال ان  
يكون الابصال الى الامام من شئون ولايته الخاصة على ذوى قرابة النبي وان  
فرض محال اعدم ثبوت الولاية الكبرى له فيكون ولايته الخاصة عليهم في عدم  
الاباطة على ثبوت تلك الولاية كولايته على اولاده فتسليم نيابة النقبه  
منه في هذه الولاية العظمى لا توجب استحقاق الدفع اليه الا هم الان  
يقال ان ولاية النقبه على ذلك ناشئة من حكومته وحقه فان جملة  
حماها وحقه يقتضى التصدي امثل ذلك لكن يتوجه عليه المنع من  
ذلك فان الولاية على القضاء لا يقتضى الولاية على التصدي مثل ذلك  
مع احتمال ان يكون وجوب الدفع الى الامام من جهة وجوب الاخذ  
عليه على انه حكم مختص به لا من جهة كونه من احد الامور التي تكون  
الولاية الكتابية مقتضية تصدي لها فالدفع الى النقبه غير واجب وطريق  
الاحتياط واضح هذا كله في حصة الاصناف واما حصة الامام في حال  
النبية فتد يدعي وجوب صرفه في شيعته نظرا الى انها مجهول المالك  
في ملك التصديق به لانه يتمذر الابصال اليه فنصرف فيهم بهذا الملاك  
لان خصوصية المجهول المالك لا تدخل لها في ذلك فكل ما يذرا ابصاله

الى مالك وان كان معلوما جاز التصديق به منه ولنصح عنها مجال واسع لان الملاك في وجوب التصديق لو كان مجرد تمذير الابصال لزم القول به في القطة لانها ايضا من مجهول المالك ولا نقول به واما دفعه الى الفقه من جهة نيابته منه وكونه امينا وخليفة له وحجة منه على الرعية كما دلت عليه الاخبار فلا دليل عليه لان شمول تلك الادلة لمثل الفرض محل نظر بل منع انقضا ما تدل عليه تلك الاخبار ولا به الفقيه نيابة عن الامام في الامور العامة المتعلقة بالرعية في دينهم ودنياهم واما اخذ حصته فلانهم بمد القسط بوجوب صرفه وانه لا يجوز حبسه وحفظه بالابصال او القفص ووجب دفعه اليه من جهة احتمال وجوب ذلك ولولاه لكانت حصته كسائر الامور التي امدوا المومنين التصرف فيها حصة ويمكن الاستدلال على الصرف في الشيعة برواية بونس بن عبد الرحمن المروية عن الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا واما حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفق كان لنا بمكة فرجع معنا الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاق شيئا نصنع به قال انما كان كذلك فبمه وتصديق بتمنه قال له علي من جعلت فداك قال علي اهل الولاية فان الظاهر ان المراد عدم المعرفة به وعدم المعرفة ببلده الذي يقسم فيه لاعداء المعرفة بشخصه ولومع الرواية لانه لا يتناسب ما في صدر الرواية من افترض الرفاقة مع السائل في مكة واختلاطهما بمثابة اختلط بعض متاعه مع ما عنده فان الظاهر من قوله فبمه وتصديق بتمنه عدم الخصوصية في البيع بل ذكر ذلك لاجل ان المتاع قد لا يكون مما يتصدق به بهدسه فيكون البيع لاجل تحصيل ثمنه والتصديق به والانصدق به ابتداء من غير حاجة الى البيع فدللت الرواية على ان الوظيفة الشرعية عند تمذير

ايصال المال الى مالكة التصديق به على اهل الولاية فيذب منها ان كل ما كان هنا شأنه يتصدق به على الشيعة وان كان مالكة الامام لان السوغ له بمقتضى ظهورها هو التمذر حيث حكم عليه السلام اولا بحمله الى الكوفة للايصال الى مالكة فاعتذر السائل بتمذر الايصال اليه لعدم المعرفة به بخصوصياته حتى يفتح عنه وعدم المعرفة ببلده فامر الامام بالبيع والتصديق بناء على التمذرية وله فاذا كان الامر كذلك فجهه وتصديق جمنه والمفروض ان حصة الامام مما يتمذر الايصال اليه لان الايصال او الهفت ليس ايصالا اليه بل تبريض على التلف فتصرف في شيته لكن الاستدلال بها على المدعي انما يتم لو كان المراد من قوله كيف يصنع به بعد قوله لانعرفه ولا نعرف بلده السؤال عن الحكم الشرعي في المورد المبني به ونظائره بحيث كان السؤال ظاهراً في ذلك حتى يكون جواز التصديق هو الحكم الشرعي في مثل تلك الواقعة واما لو كان الظاهر منه بل كان من المحتمل ارادة السؤال عن الحيلة في التخلص عن تلك الواقعة الشخصية والخروج عن حمة ذلك المتاع من غير نظر الى ما هو الحكم الكلي في امثال تلك الوقائع والامام انما رخصه في بيعه والتصديق جمنه من باب الولاية قاربنا لنمة السائل تسقط عن صحة الاستدلال بها في ههنا المقام لاذ المفروض فيه تمذر ايصال المال الى مالكة المعلوم بالنحو المتعارف وليست الرواية ناهضة بحكمه فبقي تحت القاعدة ومقتضاها حفظ مال الثائب والخروج عنها استناداً الى لحوفه بجهول المالك من حيث ان الملاك في وجوب التصديق به تمذر الايصال الى مالكة كما اعتمد عليه بعض مشايخنا غير وجبه لان حكم بجهول المالك يختلف بحسب الموارد من حيث جواز التمك والتصديق كما في المفظة

لئلا كان أقل من درهم أو أكثر منه بعد التعريف وإيس حكمه في جيبها  
 التصديق حتى يخرج له ملاك تمسخر الإيصال فيلحق به المقام ولما  
 وجوب الصرف في الأصناف من باب التمسك كما من جماعة بل من  
 الروضة أنه المشهور بين المتأخرين فلا يظهر له دليل لأن وجوب أعلام  
 النقص على الإمام ليس من جهة حق الأصناف في مال الإمام كي يتم بذلك  
 نفيسة مؤتمنهم إذ لم تكن بمقدار الكفاية نظراً عن الزوجة في مال زوجها  
 حيث تستحق إخراج نفقتها من ماله مع غيبته وإدامت وجب على  
 الإمام الاتفاق عليه لمجرد التكيف عند حضوره فلا يجب صرف ماله  
 عليه في حال غيبته إذ لا دليل على أن وجوب الاتفاق عليه من ماله  
 مع حضوره كان لحق له في ماله إذا كان ما عده غير كاف حتى يتم النقص  
 منه عند غيبته وإنما دل الدليل على أن عليه إتمام ما نقص ووجوب الأنعام  
 إنما ثبت ما دام حاضراً وإذا غاب فلا مخرج للتصرف في ماله بدفعه  
 إلى من لا يعلم أنه له حق فيه ومنه يظهر سقوط الاستدلال بما دل على  
 وجوب الأنعام فيسقط وجوب الدفع إلى الأصناف الموزون في النفيسة  
 خالياً عن الدليل وأما ما في رواية ابن طاوس المتقدمة من قوله فن حجز  
 ولم يقدر إلا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضملاء من أهل بيتي  
 فقد عرفت أن المراد منه عدم القدرة على اليسير وإن كان مع التمكن  
 من الإيصال إلى ولي الأمر من بعد النبي لا العجز عن الإيصال إليه  
 وإن كان كثيراً فالوجه هو أن التأمدة وإن كانت تقضي بحفظ مال الثابت  
 إلا أنه لا يمكن الحفظ مفضياً إلى اتلافه ومن المقطوع عدم وجوب  
 حفظ حضرة الإمام بإصاها أو دفن لاله اتلاف فلا بد من صرفه على  
 نحو يعلم بالأخذ منه وإن في ذلك التصرف طيب من نفسه إذ التصرف

في مال الغير بدون اذنه غير جائز ولا يحمل مال امرء الا بطيب نفسه  
 وبعد لحاظ علم حاجة الامام الى مثل هذا المال وعدم التمكن من  
 الابدال اليه بنحو اليقين بوصوله يحصل للقطع بالرضا بطيب النفس  
 منه في صرفه في شيمته وذريته الطاهرة وما فيه رواج احرام وتشديد  
 الدين واعلاء كلمة الحق وغير ذلك فيلاحظ ما هو اقرب الى رضاه واعم  
 في نظره لو كان حاضراً مبسوطة اليد من غير فرق بين العادة وغيره  
 في ذلك فان مجرد قرابة المادة الى النبي لا يوجب اختصاص مال الامام  
 بهم وانما توجب شرافتهم وان وجب على الامام لدى حضوره تميم ما  
 نقص من مؤنتهم مع ان حالهم من هذه الجهة كحال غيرهم من صنوف  
 الفقراء فان ما دل على ان الامام تميم ذلك ليس الا رسالة حماد الطويلة  
 وهي كما تدل على ان الامام انما ماتخص من مؤنة الاصناف وله ما يزيد  
 كذلك تدل على وجوب اعلم النعيصة من مؤنة سائر الفقراء من اصناف  
 مستحق الزكوة وله الزائد منها وذلك ليس الا من جهة انه والى الفقراء  
 وهم مباله وطبه كفاية مؤنة ستهم لولايته العامة على الرعية فينفق على  
 السادة من فقرائهم مما يجبي اليه من الاخماس وعلى سائر الاصناف من  
 سائر الصدقات والؤند من مجموع ما يجبي اليه من الاخماس والزكوات  
 له على معنى ان له سلطان التصرف فيه حسبما يراه مما تقتضيه المصالح  
 العامة لا انه يجمله لمبشته والانفاق على اهل بيته ههنا مع بسط يده  
 والاجباة اليه والا فليس لهم حق في المال المخصوص به والمرسلة لا تدل  
 عليه مع انه لو فرض ان التتميم في الحضور من جهة حتمهم في ماله الخاص  
 وفرض استفادة ذلك من المرسله وما بمنها فانما يكون في حضوره  
 وبسط يده والاجباة اليه ولما مع فيته فلا دليل على ثبوت حق لهم

في حصته مع انه لم يعلم من هذه الرواية ومثلها الزائفة عليهم في حضوره  
كان من هذه الحصة المخصوصة به ويحتمل ان يكون من مال الحر  
وكان لحصته هذه مصرفا خاصا لا يصره في غيره ومن  
ذلك كله ظهر ان شيئا من دفع حصته الى ذبي الحاجة من السادة  
او التصديق به على اهل الولاية ولو مع العا لاسبيل الى اعناره وظيفة  
شرعية في هذا المال امام ادل على التميم فند علم حاله واما اخبار التصديق  
بجهول المالك فلا تشمل المقام لان المالك معلوم وان لم يعرف مكانه  
ويجوز تعذرا الايصال لا يسوغ التصديق وولاية امامك والتميزه بمال الادل  
عليه اما المالك فواضح واما الفقيه فلان غاية ما تقتضيه خلافة عنه تصرفه  
من باب اولاية العامة واما ولايته على ماله حال غيبته فلا تدل بمثل قوله  
فند جماله عليكم حاكم اوهو خليفتي عليكم. غير ذلك فلا حكم شرعي المال  
المذكور يقتضي عموم الادلة فانه راجع اليه شرعا في حق عموم الناس ما طون  
على اولهم ولا يحل مال امره الاطراف نفسه ويجوز احتمال ان يكون  
لمال الامام في حال غيبته حكم شرعي خاص لم يظهر عليه لا يمنع من  
ترتيب انا رجوع امره اليه شرعا عليه يجب رعاية ذاته ورضاه وملاحظة  
لمواد والمصنوع من موضع القطع بالرضا عند الوكالات ملكية هذا المال  
له شخصية كثر ما يملكه شخصا واما الوكالات بجهة الامامة والاطنة  
الالهية على الرعية فتحكمه في حضوره المصالح العامة ولذالك  
لا يتم على وراثته كثر اموره الشخصية بل يختص بالامام من بده  
كما ايسر من العبد ذلك فالوجه هو ما اثرنا اليه ان على الجميع من باب  
الحسبة صرفه في الموارد المهمة بمد ملاحظة الدوران بينها واختيار ما هو  
الاهم منها وان لم يحرز رضاه الامام فيه ذم لو قلنا بثبوت لولاية العامة



لفقته رجح امره اليه فبصرفه في مورد الحاجة مما تعلق بالامور الكلبة  
 لكن الشاز في اثبات هذه الولاية له بقي هنا اشكال وهو ان مجرد افراز  
 المالك حصاة الامام من المال الذي تعلق به الخمس لا يوجب تعيين ما افزره  
 - هما للامام على معنى ان يكون الكاله ومخصصه اذ لا دليل على  
 حصول المالكية بمجرد الافراز ما لم يقبضه الامام وان فرض كونه تعلق  
 الخمس به يوجب الشركة الحقيقية على وجه الاشاعة والقول بتعيين  
 الحصاة المفروزة في الشركة الحقيقية لاحد الشر كين بمذتراضهما على القسمة  
 وافراز نصيب كل منهما لا يستلزم القول بتعيين ما افزره المالك للامام  
 وصيرورته ملكا له بحيث لو اراد الرجوع اليه وتبديله بمال اخر لم يكن  
 له ذلك لصيرورته - هما - بتبديله ومن هنا استدل بعض على وجوب  
 دفع الخمس كلالى الامام عند حضوره بانه ليس المالك ولاية الافراز  
 فيجب عليه دفع الجميع اليه نعم المالك الولاية على التعيين على معنى  
 ان له استثناء حصاة الامام وانما اصناف المتعينين بحيث لو اراد التبديل  
 بمال اخر غير ما عينه للدفع كانت له ذلك وليس لمستحق الخمس ازام  
 المالك بتعيين مال خاص من امواله وذلك ارفاقا من الشارع عليه واما  
 تعيينه القهري بمجرد تعيينه وافرزه ما لم يقبضه الامام فيحتاج الى دليل  
 والذي تقتضيه القاعدة في انتقام واثاله ولاية من عليه الحق على التعيين  
 بالامنى المذكور وما على معنى عدم جواز التبديل وكون المالك ضانا بما  
 التبيين لو تلف المال بفريط منه فيحتاج الى دليل خرج منها الزكاة  
 بالادلة التي قضت بذلك في بابها ونفى الخمس كالتعيين لا دليل فيه على  
 ان تعيين بمجرد الافراز يكون حكمه كحكم لمعين الذي لا اشكال في عدم

تعيين ما افرضه المديون للمدين بمجرد الافراز بل له اختيار مال المرمود  
 التعيين للدفع اليه فلو فرض ان المالك افرض النصف وابتى المال على حاله  
 ولم يتصرف في البنية لم يخرج بذلك عن ملكه ولو تاف لم يضمن من  
 جهة اتلاف مال الغير نعم لو فرض كون تعلق حتى الغير بالمال بنحو  
 الشركة في الكلي وفرض الانحصار في المقدار القوي هو حق الغير تعيين  
 قهره كمالو كان بنحو الاتساع وتصرف في البنية اذ يمين المهر وزجبتند  
 لمن افرضه واما اذا لم يكن من المالك ما يوجب تعيين المهر للغير لا يتصرف  
 في الباقي والا بسبب القهرى كالمحصار الكلي فيه فلا وجه لتعيين المهر  
 لدى الحق بل يبقى ملكا للمالك الى ان يدفعه اليه فصيرورة المهر  
 المهر وزلا ام له تحتاج الى القبض وبمجرد الافراز الخارجى لا يمتثل به ودعوى  
 انه لا يكون حينئذ دفع المال الى الامام دفعا له منه اليه اذ لا يكون سهما  
 له الا بعد الدفع اليه اذ المفروض عدم التعين له قبله والا لم يكرهه الولاية  
 على التبديل مدفوعة انه لا ضير في ذلك بل بالدفع يصير سهما له والا  
 يخص به وصنى دفع سهمه دفع ما يصير سهما بعد الدفع نعم لو كانت  
 في البين دليل لفظي يدل على ان المالك الولاية له على الفسخ  
 لدل باطلاقة على ان تقسيم المالك وعزل حصته الامام  
 يوجب تعيينها له وكان المحس حينئذ كالزكاة في ان عزل حصته الغير يوجب  
 تشخص الموزول وتبينه زكاة بحيث لو تاف في يد المالك، يفرط منه  
 ضنه لانه امانة عنده مادام لم يدفعه الى المستحق لعدم حضوره او ماله  
 ولو اتجر به كان الربح والحسبان له لكن ليس في البين ذلك اذ  
 ليس الثابت للمالك الا ولاية المهر وهو بمجرد لا يوجب  
 التعين كما في المهر لكن بعد البناء على عدم سقوط المحس في زكاة البنية

ولا خصوص سهم الامام والقطع بعدم جواز ائمال هذا المال بل لا بد  
من التصرف فيه ولو بحفظه بائصال او دفن او صرفه في المصالح المهمة من  
باب الحسبة او من جهة القطع برضاء المالك في صرفه في الموارد التي  
تقتضى المصلحة الصرف فيها فالصرف فيه بشئ من هذه الوجوه  
يكون دفعا الى الامام حتى مثل الايصال والدفن فان الحفظ باحدهما  
كالاقباض له في سيرورة المال متعبنا له وكذلك صرفه في السادة واتعام  
مانتص من مؤنة سنتهم لو قلنا به كما هو خيرة المشهور لان الاقباض  
المؤثر في التعين انما يكون بالايصال اليه بيده او يد تنزل منزلة يده فان  
قلنا حسبما قربناه سابقا من ان الوظيفة الشرعية فيه هو الصرف في  
الام فالام لا الوجوه الاخر لعدم الدليل عليها او الدليل على خلافها  
كذ صرفه في ذلك من الفقيه او المالك من شئون سيرورته متعبنا له كما  
يتمين بالاقباض الخارجي وان كان المال قبل هذا التصرف غير متعين  
له بمجرد العزل فالشان انما هو في احراز ما هو الوظيفة في هذا المال والا  
فاله قبل التصرف فيه بوجه حاله في الحضور في عدم تعيينه له قبل  
الدفع فكما يكون الدفع اليه هو السبب المتم لتعين له عند الحضور  
فكذلك التصرف فيه في غيبته باحد الوجوه وحيث لا دليل قاطع على  
شئ منها فاللازم سلوك طريق الاحتياط بالحفظ على الاحتمالات  
السابقة حينما امكن الجمع بينها فيتصدق به على العلماء المتورعين من  
فقراء السادة بدفع المسالك باذن الفقيه او الفقيه باذن المالك لانه ان كان  
الحكم الشرعي هو الدفع الى السادة من باب التميم فقد دفع اليهم  
وحيث يحتمل ولاية الحاكم على هذا المال يدفع اليه ليدفع هو او يدفع  
اليهم باذن من رعاية لهذا الاحتمال لو لم نقل بثبوت الولاية له على هذا

المال شرعا والا كان الحكم الشرعي من اول الامر الدفع اليه نظرا الى  
دلالة صرفه حسن بن علي على ان مرجع هذا المال الحجة حيث  
دلت على ان سهم الرسول لذي القربى والحجة في زمانه ثبتت من  
ذلك ان المرجع هو الحجة من اقرب النبي وان وجد من هو اقرب منه  
الى النبي فتدل على ان جهة الاختصاص هي الحجة على الخلق والمفروض  
دلالة بعض الاخبار الاخر على حجة الفقيه من قبل الامام بقوله فهو  
حجتي واما حجة الله فالرجح في النية هو الفقيه من جهة حجته كما كان  
الامام مرجعا له بعين هذه الجهة ويؤيده قوله في رسالة حماد وان  
مجز ونقص عن استفتائهم كان على الوالي ان ينفق من غده بمقدار  
ما يستغنون به فان ايجاب الانعام على الوالي انما يكون من جهة الولاية  
كما يكون الفاضل له من هذه الجهة والمفروض ثبوت الولاية لفقيه في  
النية بل لو لم يفرض ثبوت الولاية له كان هو المنصدي لاخذ هذا المال  
وصرفه في المصرف المعين لو كان الحكم الشرعي صرفه في اعام ايتقص  
من مؤنة السادة لانه مال يجب صرفه في مصرف خاص فيجب ان  
يتولاه الحاكم وان لم يكن له ولاية على مال الامام فرعاية تلك الوجوه  
تقتضي ما ذكرنا من كيفية الاحتياط بعد القطع بعدم وجوب الحبس  
بالايباء او الدفن بل عدم جوازهم لو لم يمكن الجمع بينها وهي الامم كما  
دار الامر بين السيد الفقير والعالم الفقير المروج للدين مع كمال  
الاضطرار الى غير ذلك من موارد الموردان فبقدم الامم عند التصرف  
فيه من المالك او الفقيه مع استيذان احدهما من الاخر (المسئلة الخامسة)  
هل يجوز اعطاء الفقير من السادة بناء على اعتبار الفقر في اعدى المسكين  
زانعا على ما يكفبه لمؤنة سنة بموجب حاله كما يجوز ذلك في الزكوة بلا

اشكال ولاخلاف يعرف اويقصر على مقدار مؤنة السنة فيه اشكال من ظاهر المرسلتين حيث دلنا على تقسيم الحس على السادة بمقدار ما يستغنون به عن مؤنة السنة ففي رسالة حماد بقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سذمهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار اليه ان يؤثمهم لان له ما فضل عنهم وفي رسالة احمد ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لانحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الحس فهو يطيبهم على قدر كفايتهم فان فضل عنهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم آتاه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه الزهقان فان الظاهر من تعيين ما يدفع الامام اليهم بمقدار ما يستغنون به ويكون ذلك آتاهما لما نقص عنهم عدم جواز اعطاء الزائد على قدر الكفاية فترفع اليدهما عن الاطلاقات المتقضية جواز ذلك ومن ان الاعطاء بمقدار ما يكفي مؤنة السنة يمكن ان لا يكون من جهة ان الحكم الشرعي ذلك بل من جهة ان المعاملة معهم بهذه الصورة من شؤون الرياء وتساوي نسبة شفقتهم على الجميع مع مساواة نسبة المال اليهم من حيث الاستحقاق وكونهم بمنزلة عياله واولاده وهذه الجهة تقتضي كفاية مؤنة سنتهم على اختلافهم في هذه المؤنة بحسب القلة والكثرة لا اختلاف درجة الحاجة بكثرة العيال وقتهم بل لا بسبب دعوى ظهور المرسلتين في هذا المعنى ويؤيده ان الامام كان يصنع مثل ذلك في الزكوة ايضا كما اشتملت عليه الرسالة مع انه لا اشكال في جواز اعطاء الفقير زيادة مما يكفيه لمؤنة سنته ما لم يلزم الاجفاف والخروج عن المتعارف ودعوى ان ما به طوى لابن السبيل لا اضطراره في سفره لان خصوصية كونه ابن السبيل هو الموجب لاستحقاقه بمد ملاحظة الفقر فيه وهذه الخصوصية انما تقتضي

الدفن اليه بمقدار ما يوصله الى وطنه فيما كانت غنيا في بلده وحصات  
 الحاجة في سفره فلا وجه لاعطاء الزائد دلي المقدار الذي يستغنى به في  
 مؤنة سنته لو كان فقيراً حتى في بلده مع فرض فناء مدفوعة بان الملاك في  
 الاستحقاق هو السيادة والفقر القملي فيه حسبما يظهر من الأدلة واما  
 تعيين المقدار المدفوع فليس فيها ما يبدل عليه ومقتضى اطلاقها جواز  
 اتمام الزائد ما لم يبلغ حد الاجفاف وحرمان البقية مع اضطرارهم غاية  
 الامر ان خصوصية كونه ابن السبيل توجب حصول الحاجة غالباً والملاك  
 ليس ذلك حتى يدفع اليه بمقدار ما تقتضيه هذه الخصوصية بل لو فرض  
 استظهار دخلها في الاستحقاق فلا يظهر منها ان اعتبارها بنحو الملة  
 فيعطي بمقدار ما يزاح به الفقر الحاصل من تلك الملة وان كان فقراً مطلقاً  
 حتى في بلده يقتضي جواز اعطاء ما يستغنى به عن مؤنة سنته او الزائد  
 عليه لكن الشان انما هو في اثبات الاطلاق لها ولغيرها من ادلة المحس  
 فانها ليست ناظرة الى جهة الاعطاء بل الى اصل الاستحقاق فلا تدل  
 على جواز ذلك كما لا يبدل عليه ما دل على ان المحس موصى الزكاة فان  
 التمويض لا يقتضي المساواة حتى في هذا الحكم فيبقى جواز اعطاء الزائد  
 بلا دليل عليه كما لا دليل على تعيين خصوص المقدار المنفي عن مؤنة  
 السنة لما عرفت من عدم دلالة المرسلين على ذلك لظهوره في ان ذلك  
 من شؤون الامامة وليس حكماً شرعياً بل لو فرض وجوب ذلك على  
 الامام لدلائلها على ذلك لم تنفص في اجراء ذلك على المالك المال الذي  
 تعلق به المحس اذ امل هذا الايجاب من الله على الامام سلاية الامامة  
 والرياسة المتضمنة بحمل مؤنة سنة من ينسب اليه من اقراره بالاحباط  
 يقتضي عدم اعطاء ازيد من مؤنة السنة والله العالم .

بجائز احكامه والحمد لله اولاً واخر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما انعم والصلوة على نبيه محمد وآله وسلم وبسند  
فهذه رسالة افردتها في الانفال وهي المسماة تنخيص المقال في تشخيص  
الانفال لان مباحثها جذيرة من الوجهة النظرية والعملية بافرادها ها  
راجيا منه سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وهو حبي ونعم  
الوكيل فاقول الانفال جمع نفل بمعنى الزيادة والمراد بها هنا ما يختص  
بالنبي والامام من بعده زيادة على غيرهما وهي امور منها ما هو من الارض  
وقد اختلفت مضامين الروايات فيه فنحا دل على ان الارض كلها للامام  
وفي اخر كل ارض لارب لها وفي ثالثة كل ارض بااداهلها  
وفي رابعة كل ارض ميتة او خربة باداهلها وفي خامسة كل ارض ميتة لا  
رب لها وفي سادس ان الموات كلوا للامام وفي سابع كل ارض لم يوجد  
عليها جبل ولا ركاب ولم يكن فيها هراقة دم والظاهر عدم التعارض  
بينها المحوج الى تقييد بعضها ببعض كما صنع الاصحاب حيث قيدوا  
مادل على ان الارض كلها للامام ببعض سائر الاخبار الاخر التي هي اخص  
منه المشتقة على الاراضي المخصوصة كالتى باداهلها او التي لارب لها  
وما دل على ان الموات كلها للامام وقيدوا اطلاق كل من هذه الثلاثة  
بواحد مما اشتمل على الارض الخربة او الميتة باداهلها وذلك لان هذه  
الاخبار مثبتات ولا تعارض بينها في مقام الاثبات وليس لما اشتمل على بعض  
القبول داخلة مفهوم لانه في مقام تعدد الموضوع كما هو الشأن في كل موضوع

لوعظمته وصف في مقام التحديد وقد حقتنا في محله ان هذه القبور  
لا مفهوم لها لانها واردة لتحديد وليست ناطرة الى نفي الحكم من غير  
موردها كما ان الظاهر انها ليست متحدة بحسب المتيقن فان ادل على  
ان الاوضاع كلها للامام بناير مطلق غيره من الاخبار الواردة في تعيين  
الاختلاف من الاراضي لان ملكية جميع الارض له في الحرف غير ما يستفاد  
من غيره من الاخبار وبذلك المعنى تجتمع مع ملكيتها للناس فليست  
بما يحاط الذي اعتبرت له في عرض اعتبارهم في املاكهم التي يملكونها  
بالتواضع الاختيارية وغيرها كالبيع والصلح والارث بل ما كتبهم في  
طول الملكية بما يحاط الذي للامام لانه من نوع الاعتبار الذي يقتضى  
في قوله (وقه ملك السموات والارض) ومن المعلوم ان ملكيته تعالى تجتمع  
مع ملكية غيره وتوضح ذلك ان ملكية شيء للامام قد تكون بنحو  
شخصي فتعتبر له بالتواضع الشرعي وهو في هذا النوع كغيره لان خصوصية  
الامامة لا تدخل لها في ثبوتها وادلة تكون بحسب الامثلة فلا يرثه في هذا  
الملك وارثه في سائر املاكه بل يرثه ولي الامر من بعده كما لا يمد ان  
تكون حصته من الخمس من هذا القبيل وقد تكون من حيث كونه  
واسطة لنعمة والقبض ومن هذه الجهة جميع الارض لهم والناس عبدهم  
وهذه المرتبة تجتمع مع ملكية الناس كما ان العبودية لهم تجتمع مع الحرية  
ويؤيد ما ذكرنا من التخصيص الكثير في ما دل على ان الارض كلها  
للامام لو اريد منه الملكية بالنحو الاول والاخلاق انما يملكها الامام بعد  
النبي بالنحو الاوسط ولو كانت بالنحو الاول لزم ان يرثه ورثته حسب  
قواعد الارث وهو خلاف الاجماع بل الضرورة او التخصيص في ادلة  
الارث ومن الواضح ان ادلة الآيات ليست مخصصة لادلة الارث بل



خروجهما من باب التخصيص لان موضوعها الملكية الشخصية وملكية  
 الانفال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء  
 وحيث ان منشأ انزاعها جهة السلطنة تبنى مع طرف الملكية الشخصية  
 فتكون الدين الواحدة ملكا للربيه ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك  
 لها اضافة بالسلطان بنحو اختصاص اخر ولهذا لو احي الكفار ارضا  
 من الاراضي الموات بغير اذن الامام نلتزم بملكيتها بالاجراء لهم ومع ذلك  
 فهي ملك الامام ولا محوج الى القول بان الاجراء حيث كان بغير اذن  
 الامام لا يزال ملكه عنها على معنى عدم حصوله لغيره فهم يملكونها  
 بالاجراء ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو النصب  
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة الثانية ازالة  
 والحاصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها  
 فالاذن انما ينفع في رفع النصب وليس جزءا لسبب الملك لان عموم  
 من احي ارضاميته له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استفاة  
 ما ذكرنا مما في حصة ابن ابي عمير عن ابن البخاري عن ابي عبد الله  
 من قوله بعد عد جلة من الانفال فهو لرسول الله وهو للامام من بعده  
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيته له بجهة  
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله بضمه حيث  
 شاء اثبات لان الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا  
 يتصرف فيه كيف ما اراد وبجمله موردا للنواقل الشرعية كاستراة لآله  
 ومما ذكرنا ظهر ان عد الاخبار الدالة على ان الارض كالم الامام من ادلة  
 الانفال مما لا وجه له فانها واردة في مقام اخر لاعلاقة له بما يختص بالنبي والامام  
 من الانفال ويؤيد ذلك ما في بعضها من ان الدنيا والاخرة له فالانفال

هي ما اشتد عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها اباداها  
وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانفال اذ الارض الحية التي  
هناك اهلها ليست منها وانما هي داخله في مال من لا وارث له لو ثبت  
هنا الوارث لها ولا كانت ملكا الورثة وكذلك الارض الحية التي لارب  
لها قاطرها ليست منها بمقتضى ما في بعض الاخبار من اتقيدها بكونها متهمة  
وان كان مقتضى اطلاق بعضها كونها منها واما تايد ذلك بما دل على ان  
الارض كلها للامام فقد عرفت مرفه بما لا يزيد عليه حيث ان نوع  
ملكيتها غير نوع ملكية الانفال واعتبار الموت في الارض التي بآبادها  
او ليس لارب ليس من باب حمل المصنوع على المبيد بعد التمازج بين  
مطلقها وبين ما غير الموت فيها كما قيل بل من جهة انها اجمعا كرامة  
وحدة محددة لما هو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ما هو  
تمامه اينعق المعارضة بل بيان مقدار الموضوع بمقتضى المقام والمجموع  
تحديد الموضوع الوافي وهذا كاف في التوفيق بينهما مع انه لو فرض  
التمارض المحوج الى الحل المطلق على المقيد فاما يجوز فرضه في اعدى الاخبار التي  
دلت على ان الارض كلها للامام لان ما ثبتت بها ليس في مرتبة ما ثبتت بغيرها  
مما ورد في بيان الانفال فلا معنى لتصرف في اطلاقها اتقيدها بسببية الاخبار  
كما ارتكبه الاصحاب غفلة منهم عن اختلاف اطوار الملكية وانما في  
الانفال بنير طورها في جميع الارض ومما اذكر كله بظن الحل في سائر  
ما عد في الاخبار من الانفال كرواس الجبال و بطون الاودية والاجام  
وقطابع الملوك التي لا خلاف في كونها امنها في الجملة وقد اتفقت به الاخبار  
نعم وبما وقع الخلاف في بعضها كرواس الجبال و بطون الاودية والاجام  
اذ كانت في الارض الملكة تلك خاص في الامام ومقتضى اطلاق

الاخبار كونه ما من الاثقال وان كانت في ارض مملوكة لغيره بل هو من متضى الثرى  
 لذكرها في الاخبار في ارض المخصصة بالامام ولو كان المراد منها  
 خصوص ما كانت فيها لم يكن وجه هذه المقابلة فلا يبنى الاشكال في  
 ان ينفها من اكمالها في الاشكال في كون المملوكة منها وان كان خلافه انسب  
 الى المشهور ويبدل عليه جملة من الروايات كرواية داود بن فرقد المروية  
 من تفسير المباشي عن ابي عبد الله في حديث قال قات و. الانفال قال  
 بطون الادية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليه  
 بخيل ولا ركاب وكل ارض مته قد جلى اهلها وقطايح الملوك ورواية  
 ابي بصير المروية عنه ايضا عن ابي جعفر قال لما انفال قلت وما  
 الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لارب لها وكل ارض بادها  
 فهو كما ورواية اسحاق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم القمي  
 قال سئلت ابا عبد الله عن الانفال قال هي الثرى التي خربت وانجلى  
 اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض خربة لم يوجف عليه بخيل ولا  
 ركاب وكل ارض لارب لها والمعادن منها لكن دلالة هذه الرواية انما تتم  
 لو كان المراد كما هو الظاهر ان المعادن من الانفال واما اذا كان الممدود من  
 الانفال المعادن من الارض التي لارب لها على ان يكون الضمير في قوله منها  
 راجعا الى الارض التي لارب لها المذكورة قبل هذه الفقرة لم تكن حجة  
 على اطلب لك كما ترى خلاف الظاهر مع انه لو كانت ملكية المعادن  
 في الارض التي لارب لها من جهة ملكية الارض فلا وجه لاختصاص  
 الملكية من هذه الجهة بخصوص ما اذا كانت في هذه الارض بل اذا  
 وجدت في غيرها مما يملك الامام فلا كانت من تلك الجهة التي كان بها  
 ملكها لو كانت في الارض التي لارب لها ملكها ولو فرض اجمالها من

هذه الم تفتي روايتي داود بن فرقد وابي بصير المر وبتين من تفسير العياشي  
 غني وكفاية في اثبات كونها منها حتى ما كانت منها ظاهرة ولما ثبوت الحس  
 في المادن يقتضى الروايات الواردة فيه فلا يؤيد المشهور كما قبل نظرا  
 الى خلوها عن اترض لكونها للامام على ان ثبوت الحس فيها بشر  
 باختصاص الباقي بالملك باصل الشرع لانه لايحل الامام وذلك لان تلك  
 الروايات ليست ناظرة الى اكثر من ثبوت الحس في المادن ولما انها  
 ملك للامام اولييره فليست بصدد اثباته ولو فرض اشمارها بل دلالتها  
 على ان الباقي للمالك فلا تدل على ان ذلك باصل الشرع واماندل على اعلاه وان  
 كان من جهة انذ الامام هذا ما يتعلق به ووضوح الافعال وامام يتعلق به وهو  
 فلا اشكال فيه بالنظر الى زمان الحضور والتمكن من التصرف فيها  
 لاتها اموال هو اعرف بمواضع صرفها ولما في التوبة وانقطاع تصرفه  
 فيها قلدي بهما البحث عنه هو ثبوت الحكم الشرعي لها وعدمه وقاتها  
 على حلها لا يجوز التصرف فيها الا باذن المالك ورضائه فان كان  
 لها ذلك اكتفينا بما استظهرنا منه حكمه اولو بخبر واحد معتد بل بمطلق  
 الظن بخدمات دليل الاستدلال في الحكم وان لم يكن لها ذلك بل كانت  
 المسئلة من الموضوعات لم يقد وجود الخبر الواحد في التعليل مثلا  
 وان كان في اعلى مراتب الصحة بل كان حكمها حينئذ ما هو الحكم  
 في سائر الاملاك من عدم جواز التصرف فيها غير رضاه المالك فلا بد  
 من تحصيل النظم بالرضا ولو من شئ اهد الحال  
 لكن الظاهر انها ليست مهمة فلا حكم بل الظاهر ان ما دل على اهاحة  
 الاضال وان من احبوا رضا ميتة فهي له مسبق لبيان حكمها بعد ما

عرفت ان ملكيتها له جهة الامامة فيدل على ان الامامة والملكية  
 بالاحياء حكم شرعي نعم لو كانت ملكيتها له شخصية كان مثل هذه  
 الادلة ظاهرا في مجرد الاذن بالتصرف ولا شك ان الرخصة في التصرف  
 في الملك الشخصي ليس حكما شرعيا للمال بخلاف الاباحة في المملوك  
 بجهة الامامة فان ما يدل عليها ظاهر في تشريع الحكم الشرعي له وتوضيحه  
 بالتامل فيما اسلفناه من ان ملكية الاطفال للامام طور اخر من الملكية  
 يشبه طور ملكية الارض والسموات لله وما فيهما وان كانت دائرتهم الضيق ونوع  
 اعتبارها اخص من نوع اعتبارها له تعالى فكذا ان ملكيته تعالى تجتمع مع ملكية سائر  
 الناس فكذلك ملكية الامام فالكفار والمخالفون يملكون بالاحياء  
 والحيازة كالشيعة وان كانوا خاصيين بالنظر الى عدم الاذن لهم بالاضافة  
 الى ملكية الامام والامانات لان كلا من الملكيتين لها آثار خاصة تنترتب  
 عند اجتماعهما ومن هنا نلزم بعدم جواز مزاحمتهم في ما يملكونه من  
 هذا القبيل وعدم جواز التصرف فيه بلا اذنتهم ولا يجوز استنقاده منهم  
 بحجة او قهر مع التمكن منه وان صرح بعض مائة لو كان في يد المخالف  
 شيء من هذه الاثقال حبت نعلم بعدم انتقاله اليه من مؤمن يجوز  
 استنقاده ذلك منه بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقه والنهر اذا يمكن  
 لانه غصب في ايديهم وذلك لخصول الملكية لهم باحياء او حيازة  
 تحصيلها لتبرهم وان كانوا خاصيين بالاضافة الى ملكية الامام  
 الثابتة له بجهة الامامة وانما يؤخذ منهم بالقهر والتلبه عند ظهور الحاجة  
 وقيام الدولة الحققة لاصح ملكوا مالا يباح لهم من جانب الامام  
 وقد حكي عن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة اخذ

ما يبدونهم بما يمكن من أنواع الاخذ بل يجب رده لو اخذ بل واصل فيه قبل الرد بطلت  
 صلواته فتحل الامنة لانفال لشبهتهم وازلم وجب الملك بنفسه الا تعاذن  
 في ذلك لكل ما يملكونه مما يخص بهم جهة الامامة بمثل الاحياء  
 والحيارة المماكة في المباحات الاصلية وذلك لتحل منافسهم من مسائل  
 ومشرب ولطيب والبدن وفي الخبر المروي عن تقي العسكري انه  
 قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما ذكره امير المؤمنين من  
 ايهاب نصيبه من السبي والغنائم لكل من ملك شيئا من ذلك من  
 شبهته بخيال المائة هم تطيبا بالبلاد ثم انصدق احد فضاء من صدقتك  
 وقت تبرك رسول الله في ذلك ولا ينال هذا ملكة ما فيه نصيب الامام  
 وحلقة المنافع وطب الولادة مع عدم تحليل الامام بحسب الاحكام  
 الظاهرية كما في الخبرين حيث اهمم بملكهم ما يبدونهم لا يستعدون باستحقاق  
 الامام شي مما اعتقد استحقاقه بجهة الامامة ومع ذلك تصرفهم فيه ماضية ولا  
 يترتب عليهم احكام خبث البلاد في الظاهر وان كان عدم ما ذكروا به يوجب  
 الخبثية وحرمة المنافع الاضافة الى نوع ملكية الامام التي نجتمع ملكيته  
 فيها النوع الشخصي كما يجتمع الملكيتان تجتمع اثارهما فطيب ولادة الخلف  
 بحسب ملكيته الشخصية في الظاهر من غير جهة لزوم السر والهرج  
 يجتمع مع خباياها بالاضافة الى ملكية الامام فانضح من ذلك كله ان  
 الاتفال مطلقا تقع معروضات النوع من الملكة والاضافة الى الشبهة  
 ليست تملكهم نشأ عن الاذن كما قيل على السبب الملك من جهة  
 او حيازة وانما الاذن يؤثر في صحة التصرف حلية اضافة بالاضافة الى  
 ملكية الامام ون كانت هذه لانرا حلية بالاضافة الى الملكية الشخصية  
 بقي شيء وهو انه نسب الى المشهور حلية النكاح والساكن

والتاجر الشبهة بل قال بجلبتها من لا يقول بحجة الافعال لهم كما من  
 الحلبي والشنع حيث منعا من جواز التصرف في الاخماس والافعال ما عدى  
 هذه الثلاثة بل من الاول المبالة في انكار التحليل منهم للافعال حتى قال  
 باستحقاق التصرف فيها العن وفي الحدائق نسب الى المشهور اختصاص  
 التحليل بهذه الثلاثة وعلى كل تقدير فالمشهور حلية المالك لهم في النسبة  
 بل من محكي المنتهى نسبة الحل فيها وفي الحضور الى فلاننا جمع وربما  
 يظهر من الصدوق الاعتراف بالحلية في المالك دون الساكن والتاجر  
 حيث حكى منه الاقتصار عليها والمراد بها كل جارية كانت حق الامام  
 متملنا بها كلاكما اذا كانت من الافعال لو كانت من قطايم اللوازم او كانت  
 مما اغتتم بغير اذن الامام او بعضا في ما اذا كان فيها الخمر ولا اشكال  
 في حليتها في الجملة وتدل عليها الاخبار الكثيرة المصرحة بذلك ممللا  
 لها بحصول الطيب لولادة في المروي عن غوالي الثالث مرسل عن الصادق  
 بل ينبسح لهم الساكن لتصح عباداتهم وينسبح لهم المناكح لتطبخ  
 ولادتهم وينسبح لهم الماجر ليزكوا موالهم وانما الاشكال في شمول هذه  
 الاطلاقات لما اذا كانت الجارية من جملة مال التجارة الذي يتعلق به الخس  
 او كانت بنفسها لا لتجارة كما لو اتجر بالجوازي فمع شمولها لا يبد من  
 اقول بسقوط حق الامام منه اذا كانت مالا لتجارة وزادت عن وثبة السنة  
 وهو شكل ادم واضح شمولها لمثل هذه الصورة بل القدر المعلوم منها  
 الجوازي التي تشترها شبهة من غيرهم او سببها بنفسه بل وبما يشكك  
 في الصورة لاخيرة ان فلانا بسقوط حقه فيها ولو انتقلت من غيرهم لهم  
 نظير حرة تصرفهم في مكالهم وما اولهم التي يتعلق بها الخس مع انها  
 لو انتقلت من غيرهم حل التصرف فيها من جهة حلية حق الامام فيها

لهم لان منصرف الاخبار غير تلك الصورة لان الخاب انتقال الجوزي  
 المدية اليهم الاشارة فلا يفهم عموم التلبيل اطب الولادة منه  
 وروده مورد الخاب فالقول بالحبة في هذه الصورة لا يخلو من اشكال اشكل  
 منها لو كانت من مال التجارة لانه يمكن الانزاع يشمل الاخبار بصورة  
 المذكورة نظر آلي ان الغاية طب الولادة بالولادة لولادة لولادة في ارضا  
 كما يدل عليه رواية ضربس الكناسي قال قال ابو عبد الله تدري من  
 ابن فلن الماس الزنا قتلت لاندري من قبل خننا اهل البيت الا  
 لشبعتا الاطيين فاه محلل لهم ولبلادهم ومن هنا نقول بالحبة في مطلق  
 الجوزي لا خصوص المولودات فمن لان الغاية في التحليل عدم الوفاة  
 في الزنا اللازم من تنافي حق الأمام بها والطيب مبلادهم لو اتفقت  
 الولادة فالنرض كما هو ظاهر ابا-تفاد من الملة هو الطيب النوعي في  
 نوع الجوزي وان كان بعضها غير ولود بخلاف الوكالت من مال  
 التجارة فان دعوى تشمل الملة لمثل هذه الصورة تشبه دعوى ان كل ما  
 يتوقف عليه طب الولادة فقد حل وان كان محرما بحسب اصل الشرع  
 فله اخذنا باطلاقها لاخذنا به في سقوط حق الامام من خمس الغنيمة  
 لا خمس المكاسب لو انجز بها لعدم تحمل الاطلاقات لها في حق همومات  
 وجوب اخراج الحمى من المكاسب على حالها ولما الساكن فان قلت  
 المراد منها ثمن الكنى فهو من مؤنة السنة المستتاة من ارباح المكاسب  
 ولا معنى لتحليله لعدم تعلق الحمى الابعد ارجاعهم بتعلق الحمى به ولو  
 وضعه ولم يشتره السكن حتى مرت عليه السنة بحيث لم تنطمن مؤنة السنة  
 وان كان المراد السكن من الاراضي التي هي للامام بحجة الامة فهو  
 داخل في الانتفال فلا خصوصية في الساكن نعم ربما قصر كما من



الشهيد في حاشيته على التواضع بانها المساكن التي تنتم من الكفار  
 فيجوز تمامها ولا يجب اخراج الخمس منها فيحتمل ان يكون المراد منها  
 في رواية القوالي الاثالي ذلك ويحتمل قريبا ان يكون المراد مساكن الارض  
 التي تختص بالامام كرؤس الجبال ونحوها ولا ينافي كونها من الانفال اذ  
 غاية الامر ان تحايها من جهة تحليل الانفال واقرب منه ما سبقه من  
 الاحتمال فان الظاهر من المسكن ما عدا المساكن من الاماكن المأهولة  
 لامثل رؤس الجبال فيبقى احتمال ان يكون المراد منها في رواية القوالي  
 المنازل المنقومة من الكفار بغير اذن الامام وربما يفسر المسكن بمطلق  
 المنزل وان كان من غير الارض المختصة بالامام ولا مما غنم من الكفار  
 غير دار السكنى التي هي من جملة المؤنة فيحتمل ارادته وارادة المسكن  
 المتخذ من الاراضي المفتوحة عنوة بناء على اماحة الخمس منها نظرا الى  
 ظهور الاخبار المحلاة للارض لشبيمة في سقوط هذا الحق منها وعلى كل  
 تقدير لا اشكال في حلية كل ما كان حق الامام متعلقا به كالا او بعضا  
 من المساكن بمقتضى رواية القوالي وغيرها والتطيل بقوله اتصح مباداتهم  
 وان كانت كلمات الاصحاب مضطربة في تفسير المسكن بل لا يتحصل  
 منها معنى خال عن الاشكال فلاحظ واما المتاجر فلا اشكال بمتنقى  
 دلالة الاخبار في حلية ما يشتري من اموال التجارة ممن لا يمتد الخمس  
 ويبدل عليها ما في رواية القوالي وينبغي لهم المتاجر ليزكو اموالهم وفي الروى  
 عن تفسير العسكري فقد وهبت نصبي لكل من ملك شيئا من ذلك  
 من شيعة لتحل منافعهم من ما كل ومشرب وانما الاشكال في المال  
 المتعلق به الخمس المتقل بمن لا يخلص مع اعتاده بوجوبه فيه كما لا يبعد  
 كثرة ذلك في زماننا الذي قل الحمدون فيه فان مقتضى ما دلل على اباحة

المتاجر حليته مع ان مادل على عدم جواز شراء الخمس بشمله مع انه لو فرض  
 ضمان من اتقل اليه الخمس في المال الذي دلم تعلق الخمس به قبل الانتقال  
 فلا يلم نفسه في صحة التصرف فدلا وان قبله في الزكوة نعم بصح  
 لو فرض تمانه باهوال التجارة لمن اتقل عنه نحو الكلي فان نقله الى الغير  
 بوح تمينه في الي في فصيح التصرف ممن اتقل اليه لعدم تعلق الخمس  
 بشخص ذلك مال وظهر عدم الصحة فيه الواحصر له فيما هو بمقدار الخمس  
 فلا يجوز شراء ذلك منه لانه الخمس فيه نعم استقرار تمانه به سراحي  
 بدمه في فخ ممانه من المعاملات التي اذمها في تلك الامول اذم اتفخ  
 بعمو المال اليه فلا يحصر الكلي في المال الذي يراه شرابه وعلى كل حال  
 فان علم تعلق الخمس بالمال الذي يترصد الممانه عليه فلا يبعد الالتزام  
 بعدم جوار اشراء وان لم يعلم وكان من اشتباه الكثير في الكثير ففرضي  
 عموم اتعمال في بعض اخبار التحليل والروم المخرج الشديد من اجتاب  
 مثل تلك المعاملات التي يتفق الابتلاء بها غالبا بما اذا تفهم اليه - ار  
 ما يوجب التحريم مما يعلم اجمالا ثبوته في المعاملات من السرعة، القصب  
 ونحوهما هو المحل في هذه الصورة بل هو مقتضى قواعد العلم الاجمالي  
 لقوله كل شيء لاك حلال - حتى تعرف انه حرام بعينه بناء على ثبوتها وغيره  
 مما نال على الحلية في الشبهات لاوضع ايضا لاضير في الالتزام بصيرورة  
 الخمس ملكا لمن اتقل اليه المال المتعلق به الخمس عند الباع مع عدم  
 اتقال الثمن اليه من جهة عدم صحة المعاملة منه وان صحت بالنسبة الى  
 من اتقل اليه بالشراء لاوجوه المذكورة فورد عدم جواز شراء الخمس هو  
 المال المعلوم تعلق الخمس به عند الباع ومرد اخبار التحليل المال الذي  
 اتفق المشققي اتقله اليه وكان متعلقا للخمس واقصافي ضمن الاموال

التي طال عليها الحكمة حل المنازع ودهوى شمولها انقضت الدلم بملاحقة التمليل ترجع الى دعوى الاخذ بهوم-ه في سائر المهرات نظرا الى حصول الحبة في الماكل والشرب واما لو دلم اجمالا بتماق الخمس باحد المالين الذين يراد الماملة على واحد منهما فلا يبعد القول بجواز الشراء وعدم منع الدلم الاجمالي في الاطراف المحصورة لولم نستفد من دليل عدم جواز شراء الخمس حكما فعليا حتى في مورد الاشتباه بمبحث كان للشارع اهتمام خاص بعدم ضباغ هذا الحق فلا يرضى بشرائه حتى مع الاشتباه كما علمنا اهتمامه في موارد الاعراض والنفوس واستكشفتنا ايجاب الاحتياط منه في موارد اشتباهها والا فلا يجوز كما لو علمنا تفصيلا هذا في الخمس الذي يتملق بالمال قبل الانتقال واما اذا اتجر به وحصل الربح ما يزيد على المؤنة فالظاهر عدم سقوطه لعدم دليل وجوبه في ارباح المكاسب وظهور ادلة السقوط في ما قبل الاتمال واقه العالم

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجدقة والصلوة على نبيه وبعد ظن من اعم مسائل لوقفه - ثمة  
 جواز بيع الدين المرفوق وعدمه فكانت جدرة باستقصاء الكلام فافرت  
 البحث وما في رسالة المسماة ( رفع الجوف من حكم بيع لوقف )  
 مستعينا به سبحانه وهو ولي التوفيق وقبل الخوض في المقصود لا بد من  
 تقديم مقدمة تتضمن البحث عن حقيقة "وقف" التي تقصد عند انشائه  
 وهل هي واحدة او متعددة بحسب اختلاف الموارد فقول يظهر من  
 الشهيد وجماعة من المتقدمين انه نحيس الاصل واطلاق المنفعة والملم  
 اخذوا هذا التعريف من النووي بحسب الاصل وسبل الثمرة ولكنه في  
 مقام التشریح في الجملة لاني مقام التعريف باحد التام لبضوح ان مجرد  
 نحيس الاصل وتبيل الثمرة ليس تمام الحقيقة والالم يكنز الحبس  
 والسكنى واختاها عقودا منفلة لاشتراكها معه في ذلك واما صراحة  
 صفة وقعت في ماهو الوقف واقفا كما في منها الخلاف جماعة وادعى عليها  
 الاجماع اخرون فلا تجدى في شرح الحقيقة وان صح الاستعمال مع  
 عدم معرفة الكه هم يمكن الا انزام بكفاية قد صد ماهو وقف واقفا ضد  
 الشارع في مقام الانشاء وان لم يرف ذلك لكن مجرد التحبس والتبيل  
 ليس تعريفه له ون كان المقصد من الحبس الخاص منه الذي به يخالف  
 الحبس المقابل لوقف لبقاء الاجال في هذا الحبس الخاص لا يمكن ان  
 يكون مع فناء ملكية الدين لملكها مع اطلاق المنفعة وان لم تترتب على  
 الملكية اثارها كما ربما يستاس له بكون الوقف صدقة جارية عن الواقف  
 حتى ان بعضهم عرفه بها لمشر ببقائها او يلتزم بترتب الاثر امير الاختياري  
 كالارث ولكن على النحو الذي كان للمورث وهو حبس العين واطلاق

المنفعة على نحو لا تنتقل المين بسبب اختياري كالبع ونحوه من التصرفات  
 المنافية لاطلاق المنفعة كما يمكن ان يكون على وجه التملك للموقوف  
 عليه شخصا في الوقف الخاص او هناءا في العام لو تصورنا المالكية في  
 الكلي او يكون فك ملك كالنحرير او يختلف باختلاف الوارد فيكون  
 في ما عدى الوقف على الجهة تملكه ففكا والظاهر وحدة حقيقة الوقف  
 في جميع الموارد والاختلاف في الاظهار بحسب الاحكام والاثار والذي  
 عليه المشهور بل ربما يدعى الاجماع عليه انه بوجوب خروج المين عن  
 ملك الوقف ونسب الى ابي الصلاح وبمض الشافية بقائها على ما كره  
 ولا ينافيه اخراج نفسه عنها لانه انتهاء تصرفاته التي كانت له قبل الوقف  
 وبمده بعدم جواز الانتفاع منها وقتا وهذا يجتمع مع بنائها على ملكه  
 كما لا ينافيه كونه صدقة جارية منه بل يساعده كما صرح وعلى تقدير عدم  
 بقائها فهناك الاختلاف من حيث التملك للموقوف عليه شخصا او هناءا  
 بناء على القول بانه لا بد للوقف من الموقوف عليه نظراً الى انه من اركانه  
 كما قيل او كونه فكا كالنحرير في خصوص الوقف على المسجد وتماكيان  
 الوقف على المدين كما من الفاضل في القواعد ففكا مطابقا وان  
 قيل لا يبرف له قائل ولا شك ان اختلاف الاظهار في الاثار لا يؤثر  
 في اتمام وحدة الحقيقة وهي الحبس الخاص الامل وتسبيل المنفعة  
 كما لا تنهد باختلاف كونه عقدا او ايقانا واقوي دليل على ذلك صحة  
 جمع الاثار المختلفة في الوقف المنشأ بانشاء واحد كما اذا قل وقت داري  
 على اولادي ومع انقراضهم فعلى العلماء ومع انقراضهم فعلى العباد على  
 ان تكون مسجدا مع ان الوقف على الجهة لا يوجب تلك المنفعة بل  
 استحقاق الانتفاع بناء على كونه فكا وان قيل بانه ايضا تملك لله للمدين

بناء على لزوم الموقوف عليه في الوقف ولكنه خلاف التحقيق لأن  
وقف المكلن - جدا ليس وفقا على شيء لاحتاج الى الوقوف عليه بل  
هو جملة مسجدا وله في تشريع احكام يقترب عليه بقاية الامرات  
المسجدية قد تكون بالاصل كسجد الحرام مثلا وقد تكون بالجمع ولهذا  
الجهة - واه كانت اصلية او مجعولة احكام خاصة في الشريعة وليس فالوقف  
الخاص او العام في نفسه بالموقوف عليه ولا يترجم ان الحقة لواحدة  
كيف يغتفر اثرها في الموارد لانه يستلزم قضاء الطيبة الواحدة  
للأثار المتعددة لأن الوحدة بحسب الماهية واختلاف الآثار ناشئ من  
اختلاف خصوصيات الموارد فمال الوقف في هذه الجهة كما صرح في  
كونه عبارة من معنى واحد وهو الترضي الخاص الواقع بين الطرفين  
ولكن خصوصيات الموارد تختلف فان وقع على تملك عين شئ معلوم  
افاد بآلة البيع او المغنة بموضعين فالاجارة او التملك المبنى بالاموض  
فهو او الاصل تطا وقع على غير او الآلية اذا وقع على دين او العارية  
اذا تضمن الماحة المنفعة فهو جائز على كل شيء سوى ما يستلزم تحليل  
حرام او تحريم حلال ؛ يصح الجمع بين الموارد المنفعة في صالح واحد  
وحقيقة الوقف المتعددة في جميع موارد ما هي الحبس المطلق مع اطلاق  
المنفعة لا مطلق الحبس مع اطلاقها الجامع بينها وبين الحبس والسكنى  
والزقبي والصبري التي هي حذائق الخى لان حذائق الشئ بنفسه وفصله  
فلا بد ان تنزه بالجامع بينهما وبين غيره وهذه الحقة قد تلاحظ نفسه وقد  
تلاحظ في تمامه فهو هو الزاوية لانه لا يلاحظ في نفسه ولا يلاحظ في غيره  
بحسب طوره لوجوده - يلزم اخلاص تركه على آثارها بالمعنى الاول  
هي ما لوجودها الواسي كآثار التملك او الفلك واقوالها اثر الوجود الا لاشئ

فهو حصول احدهما فغترتب عليه الاثار الثابتة له فن عرف الوقف بانه تجسس الاصل واطلاق المنفعة فقد عرفه بواقفه لكن عرفه غير واحد بانه عقد ثمرته ذلك ويمكن ارجاع الال الى الثاني على ان يكون المراد التجسس الانشائي فيكون المرف عقده لانفسه اذ لا معنى لكون الوقف بوجوده الواقعي حبا انشائيا لكن لا يحوج الى هذا التكلف ولعل السبب في هذا الاختلاف ما في البيع ونحوه من الخلاف في انه اسم لملك المحاصل من عقده او لئس المقدوان كان التحقيق ان هذا الخلاف في غير محله اذ لا خصوصية للالة في المستعملة في العقود من بين الالة بل هي كغيرها موضوعة للمعاني الواقعية وهذا الاختلاف ناشئ من الاختلاف في الاطلاقات الجارية على السنة الفقهية.

في اواب العقود اذا عرفت ذلك فنتقل الى موضوع البحث فنقول لا خلاف ظاهرا في عدم جواز بيع التمين الموقوفة في ما كانت الوقف فيه فكملك كالمساجد والرباطات ونحوها على ما هو مذهب جماعة فيها فلو اتهدم المسجد او خربت القرية التي كان فيها او انقطعت المارة عن الطريق الذي كان فيه لم يجز بيعه واما غيره مما يتقل الملك فيه الى الموقوف عليهم كما في الاوقاف العامة لو لم نقل بانتقال الملك فيه الى الله سبحانه والخاصة التي لا اشكال ظاهرا في كون الملك فيها الموقوف عليهم فلا يجوز بيعه ايضا في جملة اجماعنا عليه بل لا يبيد دعوى الضرورة فيه كما ادعاء بعض ويدل عليه مضافا الى جملة من النصوص الخاصة بقوله الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها لكن ذلك مع عدم بعض الوجوه التي افتى جماعة بجواز البيع معها واما مع وجودها كما اذا خربت الموقوفة بحيث لا تصلح للارتفاع او مع بقاء وقتها او مست الضرورة

الى بيها كما انا حدث للموقوف عليهم حاجة شديدة لا يمكن لهم القيام  
بها بدون البيع او خبز ان يقع بين ارباب الوقف فترة تسبب بها  
الانقراضة بين اصحابنا خلاف ومحل التكليف في المقام انما هو جواز بيع  
العين الموقوفة لبعض الاصدار المذمومة بحيث لو لم يقع كانت مافية على  
وقفها وان يكون جواز البيع في مواردنا حكما فاننا لموضوع العين الموقوفة  
بما هي كذلك لا بما هي عين كانت موقوفة وان لم تكن كذلك  
فملا لولا البيع المرحي فليس جوازه في الموارد التي نجوزها  
فيها من جهة بطلان الوقفية بطرود تلك الطراريء بحيث لو لم يقع  
حصول البيع في الخارج لم تكن العين موقوفة بمد طرودها بل الوقفية  
مافية ما دامت رغبة الدين مافية لما كان الأبد وان كانت معلوم المنفعة  
وانما يجوز الموقوف داهم دفعا لموقع افئنة لا رفا المارة الوقفية لبيع  
والوجه فيه ان عدم جواز البيع ليس داخل في قول الوقف بحيث كان  
فصلا مقومنا له فهو معتقته امر واحد يخلف اثاره واحكامه بحسب  
خصوصيات الموارد فعدم جواز البيع ليس الا كعدم جواز هبته وعدم  
انتزله اذ انما احكام ذلك الامر الواحد كذا اثر الموضوعات الواقعة  
المحكومة باحكامها كما يشهد به بعض الروايات الواردة في صدقات  
الاثمة فان قوله صدقة لا تباع ولا توهب يشهد ببيانته على كونها  
من احكام الوقف لانه شرح للحقيقة فلو ثبت بدليل جواز بيع  
العين الموقوفة كان كافلا لاثبات حكم في مورد خاص فان كان لما دل على  
عدم جواز التصرف فيه بالبيع او الهبة ونحوهما محوم او اطلاق كان  
ذلك تعديضا او تقييدا لانه متضمن لاحكام بطلان الوقف في  
مورده هذا لو لم نقل بان عدم جواز البيع خاصة لوقف استظهارا مسائل  
على عدم جوازه كونه من اثاره على نحو اطلاقه لا على صرف الاقتضاء



باز كان عام جواز البيع والحبة وعدم الانتقال الى الوارث خاصة  
 مركبة لحقيقة الوقف فيكون قوله صدقة لا تباع ولا توهب منزلة  
 التعريف بالرسم والا فواقم الدليل على جواز البيع مع عروض عارض  
 استكشف منه اما بطلان الوقف في ذلك المورد او كونه من آثار الوقف  
 على نحو الانتضاء فظهر ان جواز البيع في ما يجوز ليس من جهة بطلان  
 الوقف لو لم نقل بان المنع عنه من خواصه بل من جهة الدليل على جوازه  
 مع حفظ الوقفية في ظرف الجواز ومنه يتضح انه اذا جاز البيع فليس  
 عدم جواز اكل البطون الموجودة لئمن على انه ملك مطلق لهم من  
 جهة تمدد المطلوب وتناقض فرض الواقف اولا وقف شخص المين  
 ما دامت سالمة للانتفاع بها وعدم مدوغ شرعي لنقلها الى الغير بالبيع مع  
 ونحوه ووقفية بدلها مع وجود ذلك لان انظار الواقفين تختلف ولا ضابط  
 كلى يمين به نظر الواقف بل ليس مثل ذلك من تلقا لنظر حال الوقف  
 غالبا لذهول الواقفين غالبا عن صورة طرو الطواري المسوفة للبيع مع  
 انه لا دليل على لزوم المحافظة على فرض الواقف ولهذا ربما يجب التبدل  
 بنير المائل اذا كان اصلح حال الموقوف عليهم ودعوى وجوب المائلة  
 بين البديل والمبدل منه مع الامكان كما عن العلامة وولده فخر المحققين  
 والشهيد وجماعة غير مجموعة فلا يجب شراء مثل الدين الموقوفة ذا  
 يمت بل يشتري بالثمن ما كان اصلح حال البطون او وجوده والاتباع بل  
 ذلك من جهة اقتضاه البدلية فان الثمن في البيع انما يكون عوضا من  
 المين الموقوفة لان البيع انما يقع عليها حال كونها موقوفة فالوقفية  
 باقية لى زمان وقوعه ولا تبطل بمجرد جوازه وان لم يتم فيكون الثمن  
 بدلا من المين الموقوفة بما هي كذلك وان زالت الوقفية عنها بنفس

البيع ومنتهى البداية كوز البال كابدل في ما ر الملكة وان لم يقرب  
 احكام خصوص الوقبة ولهذا يجوز تبديل الدين المشقة بالقيمة  
 بيدل اخربل وما يجب لذا كان قائما تضييما لحقوق البطون ولا يحتاج  
 الى اجراء صيغة الوقبة وما ذكرنا ظمرا له لا مجال لنوهم صبرورة  
 انوض ملكا مطلقا للبطون الموجودة لانه انما يكون كذلك لو كانت العين  
 المبيعة كذلك وانفروض وقوع البيع على ما ليس ملكا مطلقا لهم وقد زال  
 عنهم المذلق بالدين بانتقالها الى المشتري وانتقل الى بدلها فحاله حال  
 نفس المبدل في تعلق حقوق البطون اللاحقة لما عرفت محل الكلام  
 فتنضي الاصل مع الشك في الجواز عدمه لذات عدم جوزه قبل  
 طرو الطاري الذي يشك منه في الجواز فينصب المدم ولا مورد  
 لموم دليل السلطنة لان الدين دخلت في ملك الموقوف عليهم - ان  
 كونه غير قالة لانصرف الناظر فكيف تمك به في ما صدى الحالة  
 اتى لم جز معها البيع الا ان يقال ان المقام من موارد الرجوع الى موم  
 العام لا استصحاب حكم المخصص فتمك عدم دليل السلطنة  
 كاتمك بموم دليل لزوم العقد في البيع مع ثبوت خيار المجلس من  
 اول الامر ولا شك في صحة التملك بموم او فوا بالتموم مع الشك  
 من غير جهة خيار المجلس لكن في التيقن في الخروج من موم لزوم الوفاء  
 والمرجع في ما عداه موم التملك فكذلك يصح التملك بموم الناس  
 مسطون على اولهم في غير الحالة اتى لا يجوز معها البيع وهي حالة عدم  
 طرو الطوري لانها المتيقن في الخروج عن هذا الموم  
 وفي ما عداه هو المرجع - مع راما ما دل على عدم جوار  
 بيع الوقف فليس له اطلاق بتمك به في الحكم بعدم الجواز في

الصورة المشكوكه لانه ليس نظرا الى اثبات المحكم موضوع الواف  
 بملاحظة جميع الحالات الطارئة بل اثبات عدم جوزه في الجملة لكن  
 بشكل اتسك بهوم دليل الساطة من جهة انه انما يتم اذا حرز كون  
 العين الموقوفة مالا للموقوف عليه حتى يتحقق موضع الدليل ولا فلا  
 مجال لاتسك بهومه مع الشك في المصدق وماليتها للموقوف عليه غير  
 معلومة وانما المعلوم استحقاقه للمنفعة وهو بمجرد لا يوجب المالبة فلا بد  
 من الرجوع الى استصحاب المنع المعلوم حال عدم طر و الطاري الى ان  
 يقوم دليل على الجوز مع طر وه كما انه المرجع اذا شك في جواز اجارة  
 مالا يجوز اجارته لو لم يكن عرصه كالمساجد والمدارس التي تمذرات انتفاع  
 بها في الجهة المقصوده منها كما لو خربت القرية التي كانت فيها او خراب  
 المسجد وصار عرصه فلا يجوز اجارة ارض المسجد لزيادة فيها ولا المدرسة  
 لنزال الحاج والنجار لان عدم جواز الاجارة قبيل سقوطها عن الانتفاع  
 لم يكن من جهة المازاحة مع الانتفاع في الجهة المقصوده من الوقف  
 حتى يقال ان المتنفي لجواز الاجارة مع تمذرات الانتفاع بها في الجهة  
 المقصوده موجود وهو كون المنفعة المقصوده بالايجار محلاة والمانع وهو  
 وجود المنفعة المسببة بالوقف مفقود بل من جهة فقد المتنفي اذ لا  
 متنفي لجواز الاجارة لا يتفاء منافع اخرى غير - اكانت مقصوده  
 بالوقف لان اثر المنافع قد اهدرها الواف ولم يجعلها لاحد بالوقف  
 وانما وقف العين لا يتفاء منفعة خاصة واذا كانت بنية المنافع ه دورة يجوز  
 استيفائها لكل احد اذ لم يزاحم استيفاء الموقوف عليه فاذا صار المسجد عرصه  
 او لم يوجد من يصل في لانتفاع المرور عن الطريق الذي هو فيه جاز لكل  
 احد السكنى فيه وكل تصرف لا ينافي احكام المسجد مع با احكامه معتبه لان



كفافي محكي الانتصار والتمنية ووهن التمسك به في هذه المسئلة الخلافية التي تشتت فيها كلمات الاصحاب غير خفي فان تحصل الاجماع في غاية الصعوبة والاشكال ، الركون اليه على تدبير تخفته وتحصيله اشكل لقوة احتمال الاعتماد فيه على ما رصموه من تمدد النرض الذي قد عرفت حاله فلا وثوق بمثل هذا الاجماع في الحكم بجواز بيع الوقف مطلقةا وربما يذكر لجواز البيع صور يقع الكلام فيها في لجواز وصدمه ويترب الجواز فيما لو خرت العين الموقوفة بحيث لم يمكن الانتفاع بها مع فانها كالحصص القديمة والجذوع البالية والحجوان المذبوح وغير خفي انه لا يخرج عن الاستصحاب في هذه الصورة اصلا الا ان يدعى القطع بجواز البيع فيها وهي ترجع الى دعوى الاجماع عليه والا فلا وجه له الا ان يدعى ان جوازه من احكام الوقف في هذه الصورة عرفا فان الفرق يحكمون في مثل هذه الاميان الموقوفة السابقة عن قلبية الانتفاع بها وقتا بحيث تبقى وتستوفي ثمراتها وانحصار الانتفاع بها بالبيع والتصرف المتناف كاستعمال الجذوع والحصص الخلة في الاحرق والحجوان المذبوح في الاكل بجواز بيعها وجريان البذل المشترى بمعجى العين المبيعة والشارع قد امضاه مع ان دعوى الاجماع في مثلها مشككة مضافا الى ما عرفت من عدم الاعتماد على مثل هذا الاجماع الذي نفى احتمال استناده الى زعم تمدد المطلوب وقد سميت عدم الطريق الى احراز ذلك بل يستظهر في بعض الموارد انحلاله وهو وقف مخصوص بتعيين مادامت باقية ولم تسقط عن درجة الانتفاع بها ومن هنا ظهر الحل في الاستناد اليه للخروج عن الاصل القاضى بعدم الجواز الا ان يقوم

حجة على الجواز والاشكال فيه بان المنع عن البيع قبل طرو الحالة الطارئة  
 انما كان في ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف وهو ارتفاع حريم  
 البطون وقد ارتفع قطعا لان المفروض سقوط العين عن قابلية الانساع  
 بها على الوجه المرعى في الوقف فلم يبق مع طرو الطارىء ما كان المنع  
 عنه في ضمنه اراجع الى دعوى القسط ارتفاع الخلة السابقة لارتفاع  
 البطون بالعين وعدم جواز بيعها لذلك فلا شك في البقاء حتى يستصحب  
 عدم الحواز مندفع بان عدم جواز البيع لم يكن داخل في قوام العمل  
 بمقتضى الوقف حتى يكون ارتفاعه مقطوعا بالقسط ارتفاع العمل الذي  
 كان في ضمنه بل انما كانت من احكامه وليس للوقف عمل واحد حتى  
 يكون الحكم المذكور مرتفعا بارتفاع ذلك العمل بل اعمال مختلفة باختلاف  
 الطواري للاحتة فكما يكون ارتفاع البطون من احكام الوقف كذلك  
 عدم جواز البيع ومجربوته معه لا يقتضي ارتفاعه مع ارتفاعه لان  
 وجود حكم في ضمن جملة من الاحكام لا يقتضي ارتفاعه بارتفاع ما عداه  
 فانساع البطون وان ارتفع قطعا لان المفروض سقوط العين عن القابلية  
 الا انه لا يوجب ارتفاع ما هو حكم الوقف من عدم جواز البيع فيكون  
 بقاءه مشكوكا بواسطة ارتفاع ذلك فيستصحب ولا يخرج عنه الا احد  
 امور ثلاثة تعلق حق الواقف بالعين من جهة انها صدقة جارية عنه وعدم  
 بيها تبطل للوقف المنافي لحق الواقف او حق الله تبارك وتعالى من  
 جهة ان الوقف انما كان للتمرب اليه وعليه الاجر والثوة المتعلق حق  
 البطون للاحتة والموجودة بها بانها العين الساطعة على المنع ضمن  
 لها والا فجرد عدم وجود اجاع في هذه الصورة على المنع عن البيع  
 وعدم شمول اطلاق لا يجوز شراء الوقف لمثل المقام هو ريد اطلاق قوله

الوقوف على حسب ما يرقمها اهلها مورد حكم الحر لا يكتفى في الحكم  
بالمجاز وشئ من هذه الوجوه الثلاثة لا يقتضى المجاز ولا ينفع في الخروج  
عن الاصل اما تعلق حق الواف به فواضح لانه لاضافة للواقف الى  
المين الا كونها ملكا مطلقا له قبل الوقف وقد وقفها واما بعبء فهو اجبي  
منها كثيره واما كونها صدقة جاربه عنه فلا يدل على ثبوت حق له فيها  
لان حرمانها صدقة عنه مسبب عن صدور الوقف منه وان كان اجنيا  
عن المين بعبءه لاعتن ثبوت حق فعلي له فيها حتى يجب المحافظة عليه  
بتبديل المين عند سقوطها عن قابلية الانتفاع واما تعلق حق الله تعالى  
به فاذ كان بمعنى كونها ملكا له كسائر الموجودات بالمعنى الذي به تكون  
ملكاً له فمقدم قومه في ما هو المهم واضح وان كان بمعنى ثبوت حق فعلي  
له يقتضى المحافظة عليه وعدم تبطله بدم البيع فهو ممنوع لان مجرد  
كون الوقف له تعالى وعليه اجره لا يقتضى ذلك واما حقوق البطون  
فلانهم انما يستحقون منافع المين اذا كانت قابلة للاستيفاء والمفروض  
سقوطها عن القابلية واما تعلق حقهم بالمين فليس الا من جهة استحقاقهم  
منافعا المسبلة والا فنفوس المين محبوسة لامتني لتعلق حقهم بها مع قطع  
النظر عن المنفعة فاذا كانت المين ساقطة عن قابلية الانتفاع بها كما هو  
المفروض جرى ذلك مجرى انتفاء المين وتلفها فكما اذا تلفت المين يرتفع  
حق البطون فكذلك المنفعة لاهي التي يستحقها الموقوف عليه والوقف  
مركب من حبس المين وتسجيل الثمرة ولا ثمرة حسب الفرض للمين  
لسقوطها عن قابلية الانتفاع بها وفاقا فكما يكون ارتضاع الجزء الاول  
موجوبا لانتفاء الحق ولو من جهة انتهاء الوقف بخلاص المين الموقوفة  
فكذلك ارتضاع الجزء الثاني وان كانت رقبة المين باقية يمكن الانتفاع

تبدلها فظهر انه لا حق فلي يقتضى جواز البيع محافظة عليه لامت  
الله ولا من الوافق ولا من الموقوف عليه واما تمدد المطلوب فلا دخل  
له بايجاب حق فلي موافق لو تم بل هو بنفسه مقتضى لوجوب البيع  
وتبدل الميعن الموقوفة بين اخرى تجري مجراها في الانتفاع بها وقد  
عرفت ما فيه من الامزيد عليه فظهر ما في دعوى ان الامر دائر بين  
تعطيل الوقف حتى يتلف بنفسه وبين انتفاع البطن الموجود به بالانلاف  
وبين تبديله بما يفي ويتنفع به الكل ومما ذكرنا بظهر الحال في سائر المواد  
التي لا يكون فيها من الاخذ اراء ابدل بظاهرة على الجواز كصورة لولم  
تسقط الميعن من الانتفاع راسالكن لا يكون لها منفعة معتدة بها كما لو اهدمت  
الدار وصارت عرصية او قلت منفعتها فان اطلاق قوله لا يجوز شراء الوقف  
واذ كان يمكن منع انصرفه عن هاتين الصورتين لانه ابنا كما اذا سقطت  
الميعن من قابلية الانتفاع بها بالكافة في ظهور انصرف دليل المنع منه  
الا انه على تقدير الانصراف يكون استصحاب عدم الجواز ابنا من  
الاشكال واما صورة ما لو شرط بيه عند طر و صفة في الميعن فان كانت  
في الميعن صورة مستثناة من كلبية المنع من البيع وكانت الصورة التي  
شرط بيه عند نحتها هي تلك الصورة فلا اشكال في جواز البيع لانه  
ليس شرطا منافيا لمقتضى المقدم بل لولم يشترط ذلك لصح البيع واما  
لو شرط في غير الصورة استثناء في جواز البيع وعدمه وجواز من  
كونه شرطا منافيا لمقتضى المقدم فلا ينفذ كما من المحقق الكركي التطل  
بذلك حيث قال في ما حكى عنه التحفيع ان كل موضع قلنا بجواز بيع  
الوقف يجوز اشتراط البيع في الوقف اذا لم يخ في تلك الحالة لانه شرط  
مؤكد وليس بمذموم في التبايد المتبر في الوقف لانه مقيد واقفا بعدم حصول



-باب المنع والا فلا العناقات ومن ان اشترط ذلك من الواقف يجري  
 مجرى الكشف عن تمدد مطلقه وان القصد تعلق اولا بوقف شخص  
 الدين مالم تطره تلك الحالة والا فيبدها بل لو شك في جواز الاشتراط  
 المذكور وتعمده كان الحكم ايضا الصحة لعموم المؤمنون عند شروطهم  
 خرج ما لم كونه شرطا بخلاف الكتاب او السنة وفي الباقي نحت العموم  
 لكن هذا لو لم يكن في البين اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف يشمل  
 فرض اشتراط الواقف بيه عند طرو صفة لولا اشتراطه عندها لم  
 يجز البيع بان كان جوازه معها من اثر الاشتراط والا فلو كان جائزا عند  
 تحقق تلك الصفة وان لم يشترط لم يكن جوازه اذا طرقت من اثر الاشتراط  
 والا فلو كان له اطلاق يشمل صورة الاشتراط ويكون خروج ما خرج  
 مما يجوز البيع فيه من جهة الدليل المقيد ويكون دائرة اطلاقه منه  
 اضيق من دائرته قبل لحوق الدليل المقيد لما هو المقرر في محله ان الدليل  
 لا يكشف عن عدم الاطلاق في مقام البيان ان لم يؤكد اطلاقه لزم  
 الحكم بان الوقف مع فرض الاشتراط مناف لمقتضى العقد فلا يكون  
 نافذا كما هو الحال في جميع موارد الاشتراط فانه لو كان لدليل الشرط  
 اطلاق يقتضي ترتب حكمه عليه حتى في مورد الاشتراط بان استكشف  
 من الاطلاق طلبة الموضوع لحكمه في مورد جملة شرطا في ضمن العقد  
 لم يحكم بنفوذ الشرط وكان حينئذ داخل في المستثنى لانه اما محرم  
 للحلال او محلل للحرام مثلا لو كان لدليل حرمة شرب الخمر اطلاق يشمل  
 حتى مالمو جعل شرطا في ضمن عقد كشف عن ان الخمر ملة تامة لحكمه  
 في جميع الموارد التي منها مالمو جعل شرطا في ضمن عقد بيع او صلح  
 ونحوهما فلا يحكم بنفوذ الشرط بمقتضى المؤهون عند شروطهم لان

نفوذ الشرط المذكور، يوجب تحلل الحرام إذا التزم من أن دليل حرمة الشرط كشف عن كونه الحرمة تامة للحرمة حتى في صورة جعل شره شرطاً في العقد، وإن لم يكن له إطلاقاً، وإنما دل على ثبوت هذا الحكم على نحو الاقتضاء، لا الدلية، أثناء مقتضى المؤنن عند شره طوم نفوذ الشرط، ولا يكون حينئذ محرماً للحلال أو محلاً للحرام، لأن كل شرط يكون كذلك إذا لولم يكن، وإن في تحليل أو تحريم وقع لنوا بالشرط يجب ما لم يكن واجباً، لولا الشرط، فما كان مباحاً تركه محرم بالشرط، لكن ليس هذا مقصوداً بالأفتاء، فلو فرض في المقام إطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف، فمقتضى الإطلاق كونه المنع من لوازم الوقف، وأثاره على نحو الدلية التامة، فاشتراط البيع حينئذ من مناف مقتضى العقد، وذلك لأن مخالفة الشرط لمقتضى العقد قد تكون لمخالفة لمضمون العقد كما لو أخذ بوجود شيء في مضمونه، فاشتراط مده أو عدم شيء فاشتراط وجوده كما لو شرط عدم الثمن في عقد البيع مع أنه عليك بموض فاشتراط عدم الموض مخالف، لما يكون العقد مركباً من وجوده وقد تكون من جهة دلية العقد لخلافه كعدم جواز البيع في عقد الوقف بناء على ثبوت الإطلاق، لدليل المنع، فإن إطلاقاً لا يجوز شراء الوقف، لأن له ذلك وعدم تقيده بصورته عدم اشتراط البيع عند طر وحالة يكشف عن كونه عقد الوقف تامة لعدم جواز البيع ولا ينفذ اشتراطه من الواقف كما استكشفنا من إطلاق دليل لزوم عقد الكاح وعدم حقوق تقيده، كونه عقد ملة تامة للزوم ولا ينفذ اشتراط الخيار فيه، ولو لا دليل على تفرقة اشتراط الخيار في عقد البيع لحكمنا بإطلاق أو فوا بالعقد كونه البيع أيضاً ملة تامة للزوم، قاله في دعوى منازعات اشتراط البيع عند طر و صفة

لمقتضى العقد اثبات اطلاق لا يجوز شراء الوقف حتى يفيد كون المنع من البيع من مقتضيات العقد على نحو الطية التامة والا فجرد دلالة على المنع في الجملة لا يفيد الا في اثبات كونه من احكامه على نحو الاقتضاء ولا يكون الشرط معه منافيا لمقتضى العقد حتى لا ينفذ بل لا طـلـانـه ومقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم وعموم الوقوف على حسابا بوقها اهلها تفوز هذا الاشتراط لانه كيفية في الوقف قد لاحظها الواقف فيكون هذا الاشتراط كسائر الكيفيات التي لم يتم دليل على بطلان اعتبارها في الموقف فيجب البيع عند طروء الهبة المحفوظة وقاه بالشرط وجريا على منهاج الوقف لكن اظهر ان قوله لا يجوز شراء الوقف واصله مما دل على المنع من البيع انما سبق لبيان عدم جوازه في الجملة ولا اطلاق له فيبقى المقام داخلا في عموم دليل لزوم الشرط الا ان يكون في البين اجماع على عدم نفوذه وليس لظهور اختلاف كلمات الاصحاب في هذه الصورة مع انه لو كان لم يفد لقوة احتمال الاستناد فيه الى توهم اطلاق دليل المنع من البيع نعم لا يبعد دعوى الاجماع على عدم نفوذه لو اطلق الشرط ولم يفده بطروء حالة كمال الوقف واشتراط جواز بيمه مطلقا وان لم يكن هناك شيء من الوجوه المصوفة له اذ لا يتحقق معنى الوقف بصرفه مع اطلاق الشرط لان حقيقته حبس المين ولا حبس لها مع جواز بيمها مطلقا وان كان مع عدم فصل زمان معتد به تجري المين فيه ووقفا لان اطلاق الشرط يرجع الى اناطة البيع بمشيئة الموقر ف عليه الا ان يمال انمالا يتحقق الحبس لوجاز البيع بالشرط مطلقا على ان يكون الثمن ملكا مطلقا لا بايع الموقر عليه واما لو كان بتبديل ثمنه بيمين اخرى تجرى وقفا فالحبس في الحقيقة متعلق بالدين بما لبثها لا بشخصها فاطلاق الشرط انما ينافي اطلاق حبس

شخص معين لا حقيقة الحبس فلذا شرط البيع على ان يكون البديل كالبدل كان موضوع الحبس او - مع دائرة مما اذا حبس معين بشخصه - او يقال ان جواز البيع بالشرط مطلقا انما ينافي الحبس لو لم يكن هنالك جهة اخرى لا ترتفع حقيقة الحبس معها واما لو كانت كفاي المقام فلا لان الذي جاز انما هو خصوص البيع لا مطلق التصرفات فلا يتلق الهبة ولا الصلح هذه الميعن المحبوسة وجازية بالشرط فمضى الحبس حاصل باعتبار انقطاع اثر ما يلحق بالملك من النقل والانتقال الاختياري وغيره كالارث نعم لو جاز جميع انحاء التصرف في الميعن لم يتحقق معنى الحبس فيها لمساواتها حيثئذ مع الملك المطلق في جميع الاثار مع انه لو ابيت الا عن اطلاق دليل المنع عن البيع فغاية الامر هو اطلاق يؤخذ به حيث لم يكن هناك ما يقيد به لان اطلاقه لا يزيد على اطلاق سائر المطلقات التي تقيد مع نهوض حجة على التقييد وهي في المقام الصحيحة المروية عن الكافي في كيفية وقف على طية السلام في ماله وفيها فان اراد بمعنى الحسن ان يبيع نصيبا من ائمال ليعضي به الدين فليقبل ان شاء لا حرج عليه وان شاء جملة شروري الملك وان ولد على ومواليهم واموالهم الى الحسن بن علي وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبدله ان يبيعه اقليهما ان شاء ولا حرج عليه فيه فان باع فانه يفسخ منهما ثلثة اثلثات فيجمل ثلثا في سبيل الله ويجمل ثلثا في بني هاشم وبني المطلب وثلثا في آل ابي طالب وانه يضمه فيهم حيث يراه الله ثم قال وان حدث في الحسن او في الحسين - حدث فان الاخر منهما ينظر في بني علي الى ان قال فانه يجعله في رجل برضاه من بني هاشم وانه يشترط على الذي يجعله اليه ان يتروك المال على اصوله وينفق الثمرة الرواية

وظاهرها ان الوقف . وؤبد شرط فيه جواز البيع لاجل قضاء الدين لبعض من الموقوف عليهم وهو الحسن كما يدل عليه قوله فان حدث في الحسن او في الحسين حدث فان الاخر ينظر في نبي علي وقوله فانه يجمع في رجل رضاه من بنى هاشم وانه يشترط على الذي يجمله اليه ان يترك المال على اصوله وبنسق الثمرة واشترط ذلك لا يتنافى التأييد لانه يقابل التوقيت وانه حصل وان شرط معه جواز البيع للحسن لاجل قضاء دينه من ثمن المبيع فهذا الخبر انما يدل على ان اشتراط البيع لا يتنافى مقتضى العقد وانما يتنافى اطلاقه وان لم يشتر بثمن المبيع عين اخرى تجري وقفا بدلا عن العين المبعة بل صرف في قضاء الدين فيكون الفرض متعلقا بوقف المال على الدوام لو لم تطره الحاجة الى بيع نصيب منه قضاء للدين والا فبيعه وحده في بل يدل الخبر على ان يضمن جواز البيع لقضاء الدين وهو تملك العين الموقوفة حيث ان فيه وان شاء جملة شروري الملك فانه يدل على جواز تملكه عليه السلام العين الموقوفة ولا يرد عليه ان مرجع ذلك الى جواز اطلاق الوقف بالتملك وهو خارج عن مفروض البحث فانه يدل على جواز تملك ما هو موقوف لولا التملك فالتملك الراجع للوقفية انما يتماق بالعين الموقوفة اذ لا فرق بينه وبين غيرها في ما يجوز اذ البيع ايضا تبطل الوقفية على معنى انها تنقطع عن العين بالبيع لكن جواز البيع بالاشتراط لا يتنافى الوقفية بل موضوعه العين الموقوفة بما هي كذلك وانما يتنافى اطلاقها لانه يقتضي ابدية وقف العين واشترط بغير القضاء للدين او تملكها ابتداء يتنافى مقتضى الاطلاق فلو وقتت العين من اول الامر على ان يجوز لبعض الموقوف عليهم البيع لقضاء دينه صح ولم يكن فيه اخلال بالتأييد المتبرر في صحة

الوقف لانه مؤبد على هذا الشرط وفرق واضح بين عدم التابيد رلسا  
 وبين حصوله وعدم تحقق جريان العين وقتها على الدوام لمكان اشتراط  
 جواز البيع في المفسد فلو فرض ان اتواه لا يجوز شراء الوقف اطلاق  
 حتى بلعاط فرض الاشتراط خرجنا عنه بهذه الصحبة والا فالحكم اوضح  
 لهذه الصحبة ولموم المؤمنون عند شروطهم والوقوف على حيا  
 بوقتها اهلهما فيعمل بها من غير ما يتنصى التاويل ولا اشكال فيه لان  
 الاصحاب وان لم يعملوا بهذه الصحبة لم يفتوا بجواز اشتراط البيع  
 على ان يصرف الثمن في حاجة البايع الا ان عدم عملهم بها ليس من  
 جهة الاعراض عنها حتى يكشف عن وجود خلل فيها لم ينشر عليه كي  
 يوجب ذلك طرحها وعدم العمل بها في مضمونها كما لم يعملوا بل لاجل  
 ارتكاز عدم جواز البيع بالاشتراط خصوصا اذا صرف الثمن في حاج  
 الموقوف عليه استنادا الى اطلاق لا يجوز شراء الوقف ودفع الوقف  
 غالبا غير مقرر بنقل هذا الشرط وقد عرفت ان الاطلاق لو كان فيبد  
 بهذه الصحبة ولا غرو في العمل بها بعد وضوح استناد الاصحاب  
 في عدم ركونهم اليها الى ارتكاز الاستناد كما هو مركز في النفس من  
 منافات البيع للوقف حتى كأنهما متضادان مع ان جواز البيع مع الاشتراط  
 لا يزيد على الموارد التي حكموا فيها بالجواز وان كان ممنوعا بصرفها  
 في التبدل بين اخرى تقوم مقام العين المبيعة في ارتفاع البطون منها  
 كما كانوا ينتمون من العين المبيعة فما قبل من ان سند الرواية صحيح  
 والتاويل مشكل والعمل اشكل فالس في محله ذللا اشكال فيه  
 بعد ظهورها لولا صراحتها وصحة السند الا عدم عمل الاصحاب وهو  
 لا يضر الا اذا كان من امراض منها فانه كلما كان صحة الرواية حتمت

أقوى كان ومنها اشد ولم يعلم ذلك من حالهم بل الظاهر اعتمادهم في ذلك على بعض الاطلاقات والوجود النير المجدية في الحكم بدم الجواز مع الاشتراط مع وجود هذه الرواية التي لا اشكال في صحتها نعم يمكن المناقشة باحتمال ان يكون المراد ببيع المنفعة لا بيع نفس العين الموقوفة بقريئة سبق قوله فيها فإنه يقوم على ذلك الحسن بن علي باطل منه بالمعروف وينفقه حيث يريد الله في حل محل لا حرج عليه فيه لوضوح ان المراد من الاكل منه الاكل من منافعه كما ان المراد من الاغراق حيث يريد الله في حل محل انفاقها فيكون المراد من قوله فان اراد ان يبيع نصيبا من المال ليقضى به الدين فليبيعها المال الذي كان من منافع العين ولا يتوجه عليه انه لا حاجة الى اشتراط بيع المال الذي هو منفعة لانه ملك له عليه السلام فجواز البيع حاصل بدون اشتراط فيقع لغوا لانه يملك ما يستحقه من المنافع التي توزع على ذوي الرحم من نبي هاشم ونبي المطلب وتصرف في كل نفقة ابتغي بها وجه الله كما هو مضمون بعض الفقرات المذكورة في صدر الرواية والاشتراط انما يفيد جواز بيع المقدار من المال الذي يقضى به الدين وان زاد على حصته وما قوله وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعها فليبيعها انشاء ولا حرج عليه فيه فالمراد منه بيع غير دار الصدقة وهي الدار التي اسكنه علي فيها لادار الصدقة حتى يكون شرطا لبيع الصدقة لكن هذا المعنى خلاف الظاهر لان الظاهر من المال هو المال المأمود وهو الذي يكون صدقة لا منفعة ويشهد به ابدال الضمير بالاسم الظاهر والا كان السوق على نحو الجمل الساعة مقتضا للمناسبة في العبارة وهي ان يبيع نصيبا منه لكن حيث ان لقامة الضمير مقام الاسم الظاهر ربما كان ظاهرا ولو بقريئة الجمل المتقدمة في بيع نصيب من المال الذي

هو من منافع المدين ابدل الضمير بالاسم الظاهر فيكون المراد به اصل  
المال الذي ياكل منه بالمعروف مع انه لو كان المراد خصوص المنفعة  
كان منزلا على الفرد التادر ولان منافع الصدقة غالبا من الدراهم والدينار  
فلا معنى للبيع ولا حاجة للبيع غالبا لان المنفعة سواء كانت من قبيل  
الدراهم او غيرها يصح ان يقضى بها الدين بنفسها واما قوله فان كانت دار  
الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيها فليبيها والضمير فيه  
يراجع الى دار الصدقة لا الهار اتى كانت له لانه لو كانت له دار غير دار  
الصدقة واسكه على فيها لم يكن للكلمة ان معنى بل مقتضى المقام فان  
اراد بيع داره التي هو ساكن فيها هي غير دار الصدقة فابيهما فلا ينبغي  
الشبهة في ظهور الرواية في اشتراط جواز بيع الوفاء لفضاء دين الحسن  
عليه السلام لو لم يستشكل فيها بظهورها بملاحظ صدرها وندى فقرات  
الآخر كون ما ذكره من جواز بيع نصيب من المال يقضى به لدين من  
احد الامور التي اوصى بها في امواله وعييده لا انه شرط في الوفاء  
ويشهد له قوله في صدرها هنا ما اوصى بها وقضى في ماله صدقة على  
اتباء لوجه الله الى ان قال ان كان لي من مال يبيع بصرف لي وما حرها  
صدقة ورقبة ما غيراني رباح ما في فيروز وجير عتقاه ليس لاحد عليهم  
سبيل الى غير ذلك من الفقرات التي تعرض فيها لوصية في امواله في  
وادي القرى وبذعه واذنيه وقوله فان اراد بيع نصيب من المال من احدى  
فقرات الوصية ولا دخل له باشتراط البيع في الوفاء لكن بصرف  
ظهور الكل ظهور قوله وان الذي كتبت من اموالي هذه صدقة واجبة  
حيا انا او ميتا فان الظاهر منه انه جعلها صدقة في حال حياته فيصرف  
ظهور الصدر وهو قوله اوصى في ماله في انه اوصى في ماله بصدقة



ما ذكره تصدق به بعد ذلك وعلى أي حال فإن كان ثروية ظهور في اشتراط  
 جواز البيع في الوقف كما رأينا فهو لا فالحكم هو الجواز بالاشتراط  
 لقوله الوقف على - بما يوفقها أهلها - حتى لو فرض ثبوت الإطلاق  
 لقوله لا يجوز شراء الوقف بصورة ما أو شترط جواز البيع لاز ظهور  
 قوله الوقف أقوى من ظهوره في الإطلاق بالنسبة إلى هذه الصورة  
 إلا أن يمنع كون الاشتراط من كيفية الوقف لكنه منع بلا وجه ولو  
 فرض التساوي والتعارض كان التمسك بهوم المؤمنون عند شروطهم  
 سلباً عن المانع وإن كان لا يصح التمسك لو فرض عدم معارض الإطلاق قوله  
 لا يجوز شراء الوقف إذ به يتنوع موضوع المحرم فيندرج في المستثنى في  
 قوله إلا ما حلل الحرام وأحرم الحلال واهم العالم بأحكامه .



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحدقة والصلوة على من اصطفاه وبمده فهذه رسالة في احوال  
 مسائل الطلاق المجديره باشباع الكلام فيها وقبل المحرض فيما لا بد من  
 تقديم ما يتضمن البحث عن الجهات التي هي كالاس للبحث عن  
 احكامه وشروطه واقامه فنقول قد سدوا لطلاق ممان في اللغة  
 ترجم عند التامل الى معنى واحد يدور عليه حتى الاستئصال في جميع  
 الموارد ولكن ثبوتهم من تحمية وانطباقه على اطلاق الكلي على  
 مصاديقه اشتباه المصدق فانهم اذا لازم الملزوم ولا حاجة في تعدد  
 ما ذكرنا من الموارد بعد انخراطها تحت الجامع الواحد الذي لا يبدل  
 يكون هو ما يراد من الارسال في جميع موارد الاستعمال ومن هنا يتضح  
 عدم مغارة ما يراد منه شرعا مما هو منتهى في اللغة قطعا لا لوجوده قبل  
 زمن النبي كما قبل بل لكونه من افراذه وان فرض عدم وجوده قبله نعم  
 ليس مطلق افتراق المرثه من زوجها مما يصح اطلاقه عليه شرعا ولو  
 حصل بنحو فسخ او ارتداد او لمان كما يشهد بذلك انهم للخلع  
 والمبارات منه مع حصول الفراق في جميع ذلك بل المتبديببب خاص  
 هو المنشأ لانزاعه وان كان لا افتراق حاصل بينه من الاسباب كان  
 مطلق التملك بالعموض ليس بيبا بل ما يحصل من سببه الخاص شرعا  
 وهو عقد البيع او المعاطات وان كان مطلقه يحصل بالصلح ونحوه فليس  
 اشارح تصرف في معنى الطلاق بل في سببه وهو انشائه بداعي حصوله  
 بصيغة خاصة جامعة لشروط منبيرة في نظره في صحة انزاعه وليس

عبارة من نفس انشائه بها كما ربما يظهر من تعريفه بأنه ازالة عقد النكاح بصيغة خاصة والا لم يكن هذا المعنى قابلا للانشاء فهو شرط افرقة الزوجة حقيقة يتسبب اليها بانشائها بصيغة خاصة جامعة لشروطها كما ان البيع مثلا عليك بالاموض حقيقة ينزع من انشائه بصيغة بعت لانشاء الفرقة اى قصد تحققها بالصيغة في نفس الامر في قبيل الاخبار عن ثبوتها في موطنها كما ربما يظهر من الجواهر لانه ليس طلاقا حقيقة بل يصح سلبه منه قطعا نعم الانشاء في الطلاق وفي غيره من العقود والايضايات جزء السبب او تمامه اذا لم يتبر في التوصل به غير وجوده ولو باعتماد المنشئ فقوله انت طالق ليس طلاقا حقيقة بمجرد قصده تحقق الفراق بهذه الجملة وان اعتقد كونها السبب كله لعدم صحة انتزاع الفرقة المستتعبة للاتار من مجرد الانشاء المقابل للاخبار الا ان يكون المراد ايجادها في الخارج بايجاد الصحيح من سببها ومنشاء انتزاعها وعليه فليكن المراد من ازالة قيد النكاح بصيغة خاصة ازالة الحقيقة اى ايجاد الزوال الذي لا بد في التسبب اليه من الانشاء بصيغة خاصة لكونه من الافعال التوليدية ويكون الطلاق حينئذ هو ذلك الفعل التوليدى لا الفعل المباشرى الذي هو نفس الانشاء ثم ان نوع تأثير الطلاق الانشائى في صحة انتزاع ما هو فراق بالحلل انشايع ليس نحو تأثير الفسخ باحد الميوب فانه حل حقيقة امقده النكاح وصيرورته كان لم يكن من اول الامر بخلاف الطلاق فان تأثيره ايجاد الفرقة والمباينة بعد سبق الوصلة والمقارنة فهو من قبيل ايجاد ضد حبيب الضد الاخر كما لا يبعد ان يكون هو الحال في مثل الارتداد والامان وان كان حل المقدم ايضا من مصاديق الفراق حقيقة وان توهم انه بمحاله من معانى الطلاق انة فلا يتوهم ان اطلاق الطلاق على الفراق الحاصل بسببه

مبنى على رطبة جوة الحبل القوي توهم انه منته لفة في عرض غيره من  
 المعاني التي قد عرفت انها ايت ماني متعددة لفظه وانما يستعمل  
 فيه وفي غيره من الموارد بلحاظ ذلك المني الواحد وعلى ابي حال فهو  
 لا يصح شرطا الا بشروط وهي بينما يتبر في المطلق والمطلقة والصبغة  
 واصل الطلاق اما ما يتبر في المطلق فهو اربعة الاول البلوغ وهو في  
 الجملة مما لا خلاف فيه ظاهرا بل نفي الخلاف فيه صريحا بل حكم الاجماع  
 عليه محصلا ومتوقفا فلا اعتبار بطلاق الصبي الغير البالغ حد التمييز او  
 عشر سنين قطعا والنصوص الخاصة مضافا الى عمومات رفع التلم الشامل  
 للوضع والتكليف به مستفيضة ومنها خبر السكوني وابي الصباح وابي بصير  
 وحميد بن علقان المروي عن قرب الاسناد من علي عليه السلام لا يجوز طلاق  
 الصبي حتى يحتلم وهل يصح طلاقه مع التمييز مطلقا او مع بلوغه مشرأ  
 او يشترط بلوغه بالمدد والاحتلام ونحوه اقوال نسب الاخير منها الى المشهور  
 بين المتأخرين واعانتهم لاطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على عدم جواز طلاقه  
 وانه ليس بشيء المؤيدة بالشبهة المطابقة ونصوص رفع القلم والاصول  
 وعدم الفرق بين الطلاق وغيره من المقود التي يكون الصبي فيها مسلوب  
 الميابة ومن اس الجنيد صحته مع التمييز طائفا لمضرة سماعة عن طلاق  
 الغلام ولم يحتلم وصدفته ووصيته فقال اذا طلق لاسنة ووضع الصدفة  
 في موضعا وحققها فلا بأس وهو جائز وموته من تكبير عن ابي عبد الله  
 يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدفته ووصيته وان لم يحتلم ومن  
 الشيخين وجماعة من القديما اعتبار البلوغ مشرأ المرسله ابن ابي حمير  
 التي هي بالصحيح من ابي عبد الله يجوز طلاق الصبي اذا بلغ عشر سنين وامل

اعتبار المشر لا جمل ملازمته غالباً اودائماً للتمييز وبه يوفق بينهما  
وبين الخبرين المتقدمين وفض المجموع لتقييد الاطلاقات السابقة التي منها  
رواية قرب الاسناد المتقدمة لصلوح هذه الاخبار لتقييد الحكم بعدم  
الجواز بغير صورة العقل المراد به التمييز وظهيرة الاخيرة في الاطلاق عنها  
غير ظاهرة خصوصاً من مثل الموثقة الظاهرة بل الصريحة في جواز  
طلاق الغلام اذ عقله وان لم يحتلم سبباً مع عدم امكان الاخذ بها باطلاقها  
على مذهب المشهور من جمل الغاية البلوغ الثابت ولو بالمدد اوبان  
المشر من اماراته فلا بد من ارتكاب التقييد على كل  
حال الا ان يقال ان الاحتلام كناية عن البلوغ الثابت به وبعبارة  
من الامارات لكنه رفع ليد من الظاهر وهو ليس باولى من رفع اليد  
من ظهوره في الاطلاق بالتقييد ببلوغ المدد واذا ارتكب التقييد فليوسع  
دائرته بما اذا حصل التمييز الذي لا ينفك غالباً عن بلوغ المشر ومنه يتقدح  
انه لا مسرح لنوم تون العقل في الموثقة كناية عن البلوغ الشرعي المدد  
لوضوح ان المراد منه التمييز الذي هو لازم اهمه له وان كان لا ينافي ذلك قوله وان  
لم يحتلم لامكان تحقق البلوغ الشرعي مع عدم الاحتلام مع ان الموضوع هو  
الغلام ولا بد من حفظه في مرتبة ترتب الحكم بجواز الطلاق عليه  
فلا معنى لتقييده بقيد يرتفع مع الموضوع ويخرج عن ضوئه ولو سلم  
فغادها ان البالغ الشرعي يجوز طلاقه وان لم يحتلم وهو غير مراد منها  
قطاً هنا مع امكان منع ظهور الروايات السابقة في الاطلاق فضلاً عن  
قوته كما ادعى لقوة احتمال ارادة عدم طلاق الصبي وغيره ممن هو في  
رواية للسكوني من المجنون والمعتوه والمسكر في الجملة في قول غيره

ممن يصح طلاقه كما يشهد بذلك الحاق المجنون مع صحة طلاقه حال الاقامة  
 اذا كان ادواريا فاذا في الجواهر من تشديد الانكار على بعض متأخري  
 المتأخرين حيث جعل جواز ملاق التلام مع بلوغه عشر مقتضى الجمع  
 بين النصوص بحمل مطلقها على مقبدها بانه فرع المكاشفة على انه غير  
 تام في خبير قرب الاستدلال في محله اذ ليس فيه ما يمتاز به من غيره  
 من المعالقات القالة للتقييد لو سلم اطلاقها واسلم لرعم نظرية ذلك  
 من الروايات الدالة على التقييد على تقدير تسام المكاشفة في غيره وقد  
 ظهر لك ما فيه مع اكمل قرب الدعوى عليه بمنع الكاشفة من جانبه  
 لضعفه وكافية تلك الروايات انيرة من المطامات سندا ودلالة اذ منها  
 رسالة ابن عمير التي هي بحكم الصحيح عند الاسحاب واضعف منه  
 حمل الرسالة على ارادة بيان مكان صحة طلاق الصبي اذ بلغ مشرا حاملا  
 ولو لمض الامرجة في بعض البلدان التي ثبت فيها الشر ويحصل فيه  
 الاحتلام ذلا بموجب الى هذا محل الفاسد والابيل البارد جدا كان  
 الاخذ بظهورها كغيرها في صحة طلاق الصبي مع التمييز الغير المحصل  
 ظاهرا لامع البلوغ مشرا وحماها على هذا المحمل لا يبعد ليس باول من انكباب  
 التقييد ومما ذكرنا يندح ما ان البعيد يمثل نصوص رفع القلم القالة لمنع  
 شرطا يمثل المقام والاسول التي لا يجي طامع وجود الدالة ولا يتوهم عدم  
 صلوحها للتقييد لو عنها باعراض المشهور عنها لعدم المجال له بعد حمل  
 الشيخين وجماعة من القدماء بضمونها مع ان الشهرة في الفتوى بغيرها  
 لا توجب وهذا في السند وانما توجه اذا علم ان منشأها عدم الائمة بما  
 يخالفها من الروايات والاقوال الدالة بنوطه بنظر تقية ون كل فهم مشهور  
 على خلاف ما يستفاده وعلى كل حال فقد ذكر وانته لو طلق وله عن علم

يصح مستلذهن في ذلك بعد الاجماع بقسه الى النبوى المقبول الطلاق  
بيد من اخذ بالاق والنصوص المسيرة او اودة في خصوص الابوين  
التي منها الصحيح وغيره هل يجوز طلاق الاب قال لا ولولا هذه  
النصوص الخاصة لاشكل الحكم من جهة عدم صلاح النبوى لاثباته  
لنوة احتمال ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة الى الزوجة كما ربما يشير اليه قوله  
من اخذ تلويحا الى ان المناط مرفعة الاخذ القائمة بالزوج مداشترك الزوجة معه  
في كونها طرفين لملقة الزواج فيعيد اختصاص السلطنة على حل هذه المقعدة  
بمن هو الاخذ منهما الاق وهو الزوج نظرا الى ان هذه الصفة هي الملة  
لثبوت هذه السلطنة له دون الزوجة التي هي باعطاء كونها ماخوذة  
بساقتها كالتهوررة التي لا يثبت ثبوت مثل هذه السلطنة لها ولو سلم ظهوره  
في الحصر الحقى كان كثيره من العمومات المحكومة باذلة الولاية اذ  
ليس باعلى شانا من مثل الناس مسلطون على اموالهم وادل على عدم  
جواز التصرف في مال الغير الا باذنه المحكوم بدليل الحجر على الصبي  
وثبوت الولاية للاب والمجد فيحكم عليه كما يحكم عليه دليل الوكالة التي لا  
اشكال في جوازها في الطلاق المناهى للحصر الحقى كما هو المفروض فستط  
ما قبل من تخصيص عمومات الولاية بالنبوى بعد خروج الوكالة عنه  
بالص واما الاجماع فمع ان محصله منقول لا محصل له ولو لم يكن بمنقول  
بعد احتمال الاعتماد على النبوى الذي عرفت انه لا يصلح للاستناد ثم  
ان الحق في اشرايع ذكره هذا الشرط انه لو افق فاسد العقل طلق  
هه به مع مراعاة الغبطة ولا نعلم وجه ماسه بالمقام بعد ظهور كونه  
من فروع اشراط الاتي وهو العقل ولا يحسن ذكره حمله على ارادة  
نقص العقل المساوي لسفه لاذهابه بالمره التي هو الجنون كما وقع من

بعض اذ طبعه بلزم تخميس الشروط مع انه جنس من فروع الشرط الخامس الذي هو كالمقل لا ربط له هذا المقام كما لا ربط به الكلام في ان الولاية حينئذ لا يلاب والمجدد او الحاكم الذي اطلق به بعض الاعاظم تغل ان الوجه فيه اتصال هذه الحالة بحالة الصباوة ذا كرا ان البحث فيه من هذه الجهة في تعيين الولي لا في صحة طلاق من هو الولي وعدمها الا ان يكون الفرض منه مجرد رفع توهم عدم عدم صحة طلاق الولي من الصبي مطلقا وان لم يخف قاعد المقل بزعم بعضه - لئلا الصباوة بعد البلوغ بهذه الحالة كما رعا حكي ذلك من الشيخ وان ادريس في مقام الاستدلال فنما من طلاق لولي منه فتوى وقوله فان طلتها فلا يجل ولشاركنه مع الصبي في المنى ويكفي هنا مناسبة - مع هذا الفرع الى المقام وان كان من فروع الشرط لاني (١: ١١١) المقل ولا خلاف في اعتبار تحققه فملا حال الطلاق فلا يصح مع عدمه في هذا الحال فملا وان كان موجودا قد احتجب كشي من المواضع كالسكر والزوم والاعماء فنصوص المستفيضة التي منها رواية الكوفي المتقدمة كل طلاق جازا لا طلاق المتوه والصبي او برسم او مجنون او مكره فلا يصح طلاق المجنون مطبقا كان او ادواريا اذ اطلق حال جنونه واما حال افاقته فصح لوجود الشرط الذي هو المقل حال الطلاق وان طره عليه زواله بعده او قبله واما المتوه المفسر في جملة من الروايات بالاحق لذهاب المقل فقد دلت جملة من الروايات على عدم صحته منها روايات الكوفي المتقدمة ورواية الحامي قال - قلت اما بعد فقه من طلاق المتوه القاه المقل يجوز لانه قال لا ورواية عبد الله الحامي عنه ايضا قال - لانه من طلاق المتوه قال وماه وقال ذلك الاحق لذهاب المقل قال لا يجوز جملة منها



تدل على طلاق الولي عنه كرواية ابي خالد النمطي قالت لابي عبد الله  
الرجل الاحمق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه قال لم لا يطلق  
قلت لا يؤمن ان طلق هو ان يقول فدا لم يطلق اولاً بحسن ان يطلق  
قال ما روي وليه الا بمنزلة السلطان ومنه ايضا قال قلت لابي عبد الله  
رجل يعرف ربه مرة ويتكره اخرى يجوز طلاق وليه قال ما له هو  
لا يطلق قلت لا يعرف حد الطلاق ولا يؤمن عليه ان طلق اليوم انت  
يقول فدا لم اطلق قال اراه الا بمنزلة الامام بنى لولي ويدل على جواز  
مباشرة له رواية ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن المعتوه اجوز  
طلانه فقال ما هو فقلت الاحمق الذاهب العقل فقال نعم بناء على ان  
الرواية كما نقلت كما هو الظاهر لكن في الوسائل زيادة كلمة لا قبل قوله  
ما هو وعليه فلا بد ان تكون كلمة نعم تصديقا للموضوع لا اجابا للصحة  
والا لتناقض المصدر والتذليل فتكون الرواية حينئذ من جملة ما يدل على  
عدم الصحة ويمكن التوفيق بينها وبين غيرها بحملها على ارادة جواز  
طلاق من العقل له عرفا لاقتحامه في الامصالحة له فيه اوفيه انفة  
لامن ذهب عقله فلا يدري ما يصنع كما هو المراد مما دل على المنع لوضوح  
اختلف مراتب ذهاب العقل وان اول مرتبة منه من بسبب عنه ذلك  
لعدم الاستمالة به فيما يجهل من المصالح وهو الشايخ من موارد استمالة  
الاحمق في العرف وعليه فلا حاجة الى حمل رواية ابي بصير على ارادة  
طلاق الولي كما عن الشايخ حملها عليه وعلى ابي حال فلا اشكال في اعتبار  
العقل وكما به يقتضى النصوص المزبورة وغيرها لدالة على عدم صحة طلاق  
المجنون والمعتوه والسكران وهي المناط في الحكم لاحدم التصدي كما وقع  
التعليل به من المصنف وغيره لوجود القصد في المجنون قطعا لانه كسابر

لغفاله التي يبيث الجها بالهد من اكل لو شرب امشي ونحوها فلية  
 ما هناك ان قصده الى التمسك لا ينشأ من داع عقلاني مع انه لا وجه  
 حينئذ لا يضار العقل شرطا من قلال هو من فروع الشرط الرابع لان  
 العقل حينئذ طريق الى تحقق القصد الذي هو المدار في ترتيب الآثار  
 بحيث لو تخذي ذلك مع المجزون صح نعم زول العقل في التائم والمنسى  
 عليه يجامع مع انتفاء القصد لكن ليس زواله فيهما وفي المجزون ملنا  
 عن الصحة بمناط انتفاء القصد وان كان لا يصح لانتهائه فيهما لو لم يكن  
 العقل شرطا بل للعقل دخل مستقل في انتاير هذا بالنسبة الى طلائهم  
 مباشرة ولما الولي فيصح طلائه من المجزون اذا كانت مطبقا بلا اشكال  
 لانصوص السابقة وغيرها الدلة على صحة طلاق الولي من الاحق  
 الذاهب العقل التي هي التماق بين المقام والصبي الذي عرفت عدم صحته  
 من اية دلالة النصوص الخاصة عليه لا لبيض الوجه الاعتباري الذي  
 لا دليل على اعتباره ككون حجره مما له امد بقرب بخلاف المجزون وه  
 ايضا من ا من طلاق الولي من السكران نظرا الى ان زوال هذره ظالم  
 كما هي فدليل الماع منه فيه بدل طبه في السكران بالنصوى مع ان هذا  
 الاعتبار لا يتم الا اذا احرزناه المجزون الى امد غير مترقب ولو بالاستصحاب  
 ونحوه والا فن المحتمل شفاؤه عنه الى امد غير بعيد مع ان انتفاء المصاحبة  
 لزوم زوال الحجر من الصبي غير مطرد اذا كان زمان البلوغ بعد المسافة  
 من زمان الطلاق بحيث وجب التعتيل المضر بحال الزوجة وه عرفت  
 سابقا انه لو لا دلالة النصوص الخاصة على الماع لقلنا بصحة طلاق الولي  
 عن الصبي بمقتضى مومات الولاية الحاكمة على النبي مع ما عرفت  
 من المناقشة في النبي من حيث عدمه وضوح دلاله على المحصر المنطبق

ومما ذكرنا يظهر قوة الحاق المجنون الادوارى بالمطبق في صحة طلاق الولي عنه وتوقع زواله اعتبار صرف لا يصلح مانا بعد اطلاق ما دل على صحة طلاقه عن المجنون بل ربما يحتمل ان يكون المراد من قوله في رواية ابي خالد المتقدمة يعرف ربه مرة وينكره اخرى المتوه الادوارى الذي يجري حكمه في المقام بالاولوية لكنه بعيد لظهوره في انه ذكر لتعويق العتة بدم انضباط رايه وعدم استئانة حاله كما يرشد اليه قوله لا يؤمن عليه ان طاق اليوم ان يقول قد لم اطلق هذا اذا كانت له حالة يفتق فيها من الجنون ويود الى كمال عقله واما اذا كانت افاقته من اشتداده على نحو يقي اثر الجنون فيه فلا اشكال في صحة طلاق الولي عنه لانه مجنون مطبق غاية الامر اختلاف مراتب جنونه باختلاف الازمنة بالشدة والضعف نعم ربما يشكل الامر في الادوارى من حيث ان طلاق الولي عن المجنون انما يثبت بفحوى ادلة طلاقه عن المتوه التي منها خبر ابي خالد المتقدم ان وظاهرهما المتوه المطبق بناء على ان الاطباق والادوار يجريان في العتة ايضا كما هو الظاهر لانه من العوارض التابعة لاسبابها فيمكن ان يعرض بنحو الاستمرار او الانقطاع كالجنون غاية الامر ان الجنون زوال العقل بالمرّة وانتهى نقص فيه ولا فحوى يستند بالقياس الى الادوارى من الجنون ودهى ارادة الادواى من العتة في قوله يعرف ربه مرة قد عرفت اندفاعها لكن يمنع ظهور تلك الادلة في خصوص المطوق من العتة لولم نقل بان روايتي ابي خالد تشلان الجنون بعبه اذرتها ماهو باعظ المتوه ومنها ماهو كروايتي ابي خالد في التعبير به ولها لاحق الذهاب العقل والرجل الذي يعرف ربه مرة وينكره اخرى وكلاهما يشتملان المتوه المطبق والادوارى فالجنون بعبه يلحق

بالصعوى ومنه يندفع دعوى عدم ثبوت الولاية على الطلاق في الادوارى  
 مع وضوح كونه كسائر التصرفات المالية وغيرها اتى له الولاية فيها  
 غاية ما يتوهم انه يخرج في الطلاق بالنسبة وقد عرفت هذه دلالة على  
 المحصر الحقيقى الذى لو سلم ينفع لحكومة ادلة لولاية ومنه يظهر ان  
 الجواهر من التملك في عدم صحة طلاق الولي منه بالنسبة والاعتراف  
 بانه لولا ظهوره في نفي طلاقه لصح منه لاطلاق ادلة الولاية او عمومها  
 ثم ان الولي الذى يطلق عن المجنون مطلقا او خصوص النطق منه هل  
 هو الادب والجد او وصهما مع سدمهما مطلقا والحكم مطلقا او هما في  
 الجنون المتصل بالبلوغ والحكم في المنفصل وجوه بل افول لاشكال  
 في ثبوت الولاية لهما في جميع التصرفات المالية في مال الصبي  
 من بيع او شراء او صلح ونحوها اذا كانت عن مصلحة او طرفة انا  
 لم يكن فيها المفسدة الى ان يانس منه الرشد كما هو ظاهر الآية للاجماع  
 والنصوص المتقبضة بل المتواترة وكذا الولاية على التكاح كما لا يخفى  
 الاشكال في ولايتهما في جميع ذلك اذا مانع مجنون او فيها الاستصحاب  
 والمناقشة فيه باختلاف الموضوع بالصغر والبلوغ لا يفتى الجواهر بوضوح  
 اتحاده بنظر المرف القاضى بكونها من الحالات وان كان متندا بحسب  
 الدقة التى لا ينسأط هاهنا الحكمى الوحدة والتمدد فى باب  
 الاستصحاب واما بالنسبة الى الطلاق فهبت لم يفتى لهما ولاية  
 عليه لما تقدم فلا يجزى للاستهصحاب ولا مرجع الانصوص المتوهم  
 التى يمدى منها الى المجنون وهي بالاضافة الى اتصال حال التمه بالبلوغ  
 وعدمه مطلقا اذ الذى اربط به الحكم انما هو الرجل القاهب العقل  
 والتمنى بعرف ربه صرة وينكره اخرى ومن يطلق عليه المتوهم في سائر

الاخبار ولا تقييد فيها بن سبق ضله بمدلوله وان قلنا انها لا تشمل  
 العتة الا دواى لعدم الملازمة بين الاطلاق من هذه الجهة والاضلاق  
 بالقياس الى الادوار والاطباق ولا تميز فيها لاولى وانما فوض الاطلاق الى من هو  
 وليه لكن يظهر من قوله لا اى بليه الا بمنزلة السلطان او بمنزلة الامام او تمي اراه  
 بمنزلة الامام في روايات ابي خالد ان الولى الذى يباشره غير الامام والحكم  
 المنسوب من قوله والالم يصح التنزيل فبميزان يكون هو الاب والجداد من  
 يقوم مقامهما كما هو الذى يساعد عليه الاعتبار الصحيح اذ اضى بان  
 الولى في النكاح والطلاق واحد وان من له لولاية على النكاح هو الذى  
 يتولى الطلاق اذا اقتضت المصلحة ذلك والمراد من تنزيهه بمنزلة لسلطان  
 كونه مثله في نفوذ حكمه في ماله السلطنة عليه اى كما ان السلطان نافذ  
 المحكم في دائرة سلطته كذلك الولى تصرفه ماض في ما يفعله بالولاية  
 ثم بملاحظة ان السلطان ولى من لاولى له كما في الرواية ثبتت ولاية  
 السلطان او من ينسبه الى الطلاق مع فقدهما وليس المراد التنزيل في  
 اصل ثبوت الولاية كى يحتاج في دفع منافاته مع عدم ثبوتها له بنحو  
 الشركه الى دعوى بمنزله حيث يكون له الولاية وهو ليس الامع فقدمه  
 لاثبوتها لهما في مرتبة واحدة ومنه يتقدح سقوط ما في الحواهر من  
 تفسير الرواية بذلك الذى هو عند التامل خلاف الظاهر واما المحاكم  
 فان قلنا بثبوت الولاية المطلقة له كما للامام فلا كلام والافهم احراز كونه  
 من المصالح التى لا يرضى الشارع باهمالها ولا يهين من القيام بها يباشره  
 الحاكم حسبة ويقدم على غيره احتياطا لمجرد احتمال ثبوت الولاية له  
 واقما والافمدول المؤمنين مع تقدمهم لمكان هذا الاحتمال والافغيرهم  
 من سائر الناس (الثالث) الاختيار وهو شرط بلا خلاف والنصوص العامة

والخاصة به مستفيضة كحديث الرفع وسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام سنته من طلاق المكره فنال ليس طلاقه بطلاق ولا عنهه منق ورواية عبد قه بن الحسن عن ابي عبد الله لا يجوز الطلاق في استكراه انما الطلاق وما اريد به الطلاق من غير استكراه ولا ضرار على المدة والسنة على طهر بغير جماع وشاهدين الحديث ورواية عبد قه بن سنان عنه ايضا قل سمته بقول لو ان رجل مسها مسرا على قوم ليس وابسلطان فقهره حتى يتخوف على نفسه ان يمتق او يطلق فقبل لم يكن عليه شيء الى غير ذلك من النصوص ادالة على عدم صحة الطلاق مع المكره وما يثبت من التاثير بذاته اجتمع معه سائر الشروط المتبعة التي منها القصد لا مكان اجتماع كلها فقد لاختبار المقابل للمكره فانه كسائر البدعي المتسلسلة 1- هي تحريك العمل وتبينه الى الفعل ل هو قويا واكدها فثبتت الى الطلاق بدعي لا كراه من قصد ابداءه اذ ليس المراد بالاختيار ما يقابل الخبر لذي لا يكون معه الفعل اختاريا وحيث عاق الحكم على الاكراه فلا بد في تشخيصه في موارد من الرجوع الى العرف الذي هو المرجع في مثل المأمور من موارد الحاجة الى تشخيص المفاهيم التي اخذت المأظما عنوانا لموضوع حكم شرعي من حيث الامة والضيق فاذا صدق الاكراه بحكم العرف في غير المورد الذي اجتمع فيه التأييد المذكورة لنتحقق الاكراه من قدرة المكره على فعل ما هو مده به مظابة الظان انه بفعل ذلك وضرار المتورده به بنفسه او ما يجي مجراه ترتب الحكم بالطلاق اذ ليس لشارع تصرف في معنى الاكراه والعرف متم في تشخيص المفاهيم سعة وضبا وان كان خطأهم في التطبيق بعد التشخيص غرورنا في لان حكمهم بالصدق والتدرج المورد تحت المفهوم وهدمه يكشف عن انهم فهموا من

اللفظ معنى اوسع او اضيق نعم ما ذكره من موارد اجتماع تلك القيود  
سببا مع ما اضاف عليه بهضمهم من عجز المكرة من دفع ما توعد به  
بفرار ونحوه ومن اوضح مصداق الاكراه لكن اعتبار بعضها بالخصوص  
في تحققة عرفا غير معلوم او معلوم المدم لدم توقف صدفة حقيقة على  
خوف الضرر على النفس او ما يجري مجراه كالأب والولد خاصة بل مداره  
على حصول الخوف على شيء من ان النفس او العرض او المال فرما  
يكون اخذ المال من بعض اعظم عنده من كل شيء فتحقق الاكراه  
باخذ المال المتسد به عنده وان لم يكن كذلك عند غيره من اصحاب  
الثروة فان الاعتداد بالمال يختلف بحسب السر والبسر كما يختلف حال  
الناس بحسب الاضرار بالنفس والعرض لاختلاف درجاتهم في تحمل  
الاضرار والمدار في الجميع على الخوف بالتهديد بالضرر بالنظر الى حال  
المكرة نعم تبقى موارد مشكوكه كما هو الشأن في غالب الالفاظ حتى ما كان  
مفهوما في غاية الوضوح والمرجع فيها الاصل نعم لو كان في البين دليل  
يدل بموهه او اطلانه على صحة الطلاق وخصص بدليل منفصل  
بما اذا كان على غير جهة الاكراه الذي يشك في اطلانه على المورد المشبهة  
في مفهومه صح التمسك بموهه او اطلانه ولاجل هذه الشبهة وقع  
الاشكل في جملة من امور التي منها ما اذا كره على طلاق زوجته المصينة  
فطلق غيرها اذا لم يكن الداعي اليه غير الاكراه وان كان متعلق الاكراه  
غيرها بحيث لو لاه لما طلق واحدة منها فرما يقال انه قد وقع بداعي  
الاكراه فشكله الادلة وبتنع ذلك بدعى ان الظاهر منها هو صدوره  
عن الاكراه وليس المفروض كذلك لثبوت الاختيار فيه غاية الامر انه

لو لم يكره في طلاق الاخرى لم يحصل له الرجوع الى الملاقاة، بله غير  
 مشمول لها ومنه بظاهر الحال في الموقوفين ولو بصيرة واحدة فضلا عما  
 لو كان بصيغتين فانه انشاء واحد لا اتم من تأثيره في انورد الفاعل ويجرد  
 اجتماعه مع ما لا يتبل التأثير لوجود الماتم لا يمنع عنه في المورد الفاعل  
 و:ها ما اذا اكره على طلقة واحدة فطلق ثلاثا بصيغة واحدة او صيغ  
 متعددة او بالمكسر او اكرهه على طلاق زوجته فطلق واحدة منه ما اكرهه على  
 طلاق واحدة غير معينة فطلق واحدة معينة او اكرهه على الاجمال فطلق على  
 نحو التميمين الى غير ذلك من الفروع التي ذكرناها في المقام والمدار في جميعها  
 على صدق الاكراه عرفا فان صدق ذلك فهو والا فالمرجع الاصل اذ  
 ليس في البين ما يدل بموجبه او اطلاقه على صحة كل طلاق لاله ابل  
 انما دل نحو التخصص المتصل على صحة طلاق غير المكره ولم يبرز  
 عدمه نعم لو فرض كون المقام من قبيل ما رتب الحكم فيه على افراد  
 العام بلا عنوان وخرج منه ولو نحو التخصص المتصل عنوان خاص  
 وامكن احراز تحققه باصل موضوعي كما في مثل كل امرئة ترى الحرمة الى  
 خمسين سنة الا امرئة من قريش او كل شرط جائز الا ما خالف الكتاب  
 صح التمسك بمعوم العام بعد احراز عدم اتصاف المورد بذلك العنوان  
 الخاص بالاصل والا فالمرجع هو الاصل القاضي بالفساد وما ذكرنا  
 يتقدح فساد ما زعمه في الجواهر من كون الشبهة في امثال هذه الموارد  
 المذكورة موضوعية والشك انما هو في تحقق الاكراه خارجا وعدمه والاصل  
 عدم تحققه فرتب عليه انه مع التضامم يكون اليقنة على مدعى الاكراه  
 لمخالفته قوله الاصل وذلك لان الشبهة في الموضوع انما تكون اذا كانت  
 المدار المضر بالصحة مطلوبا بسبب الدليل والشك في ان واقع في



الخارج كيف وقع وليست التمرور المذكورة في المقام كذلك اذ لا شك في  
كيفية ما وقع في الخارج بل يشك في انطباق المكره على ما احرز كيفية  
نحوته في الخارج كما يشهد بذلك ما عن المسالك من نفي الشبهة من  
الوقوع لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها ممللا بان ذلك  
مما يراد ما اكرهه عليه بكل وجه كما اذا ما في ما لو اكرهه على الابطام وعدل  
الى التبيين لاجل هذه الغاية ولركانات تشبيه موضوعية لما كان وجه  
لهذا التليل والنفي ومنه يظهر ما في قوله انه يكفي بظهور الحال المستفاد  
من تعقب الفعل بالتهديد في تعاقب الاكراه فلو فرض حصول ايرفاع  
الظهور المذكور منه حكم بالصحة للمموات بناء على ان الكراه سائغ فانه  
لا حاجة لظهور العمل من حيث وقوعه دقيق التهديد ولو سلم فلا ريب  
له بالمقام الكون الشبهة التي يتكلم فيها عن اصحابها في الحكم لافي المصدق  
كما يظهر مما ذكرنا النظر في غير ما نقلناه في المقام مما هو المبني على الخاط  
بين الشبهة الحكمية والموضوعية والتمسك عن ان الذي يبحث عنه في  
المقام ونحوه انما هو حكم المصاديق المشبهة التي لا يلزم انطباق المانع عليها  
او حصول الشرط فيما منه بها على الوجهين من مانعية الاكراه او  
شرطية الاختيار لا يبحث عن الشبهات الموضوعية التي جرى ديدن  
الاصحاب على ذكرها بعد الفراغ من المسئلة بجهاتها وكلماتهم  
هنا عند التامل تنادي ارادة تعقيب للشبهة الحكمية كما عرفت في  
كلام صاحب المسالك من نفي اشبهة من وقوع الطلاق في موضعين  
فان نفيها انما يدهي اذا كان هناك مجال للمناقشة في الحكم كما  
في الفروع المذكور فيسه ذلك ونحوه من سائر الفروع  
فانه لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها

او طلقهما او نحو الالهام فعدل الى التميز او الى طاعة واحدة فهي  
 بالثلاث فانه يمكن ان يقال ما عاه الى ذلك كما هو لموضوع الاكراه  
 وان وقع على غير ما قبل بحيث لو لاه لما اودم على اطلاق اصلا في شمله  
 قوله نعم الطلاق ما اريد به اطلاق من غير ان ينكره او يقال ان مثل  
 ذلك لا يصدق عليه طلاق المكره بعد وضوح عدم وقوع الاكراه عليه  
 بل على غيره كما تقدم من الشهيد لانه في دعوى صحة الطلاق  
 وبذلك نفي الشبهة من وقوعه في غير مورد الاكراه صححها والحاط  
 المذكور دعي صاحب الجواهر في هذا المقام الى الاعتراض عليه بما يفتي على  
 كون اشبهة موضوعية وان الشهيد يفصّل بذلك القطع بعدم تحقق الاكراه  
 في الخارج بالتفيس الى طلاق الاخرى فاعتراض عليه بقوله وفيه انه  
 يمكن قصد التوصل الى دفع الاكراه بذلك غفلة عن ان تحقق الاكراه  
 خارجا وعوده ليس امرا مضبوطا بحسب افرائس والامارات حتى يفتي فيه  
 الشبهة مع ما شرنا اليه من نعلو فرض كون اشبهة في افروع المذكورة وموضوعية  
 فلا مجال لاركون الى اظهروا مع اصالة المسئلة المتأصلة بصحة الطلاق  
 لعدم الدليل على حجبه مثل هذا الظهور الناشئ من مجرد وقوع الفعل  
 عقب التهديد مع احتمال الرضا وقام عدداً لتهديد على تركه لان  
 المفروض هو اشك في تحقق الاكراه وعوده فظهور العمل في محققه  
 بلحاظ وقوعه عقب التهديد يحتاج الى دليل على حجبه والا فليرجع  
 هو اصالة صحة الجارية في المقام ونحوه مما يشك وقوعه  
 في الخارج صححها لشك في وجود المانع او انتفاء الشرط ثم انه  
 بنسأه على ان الاكراه لا يتحقق الا مع عدم القدرة على التمسك  
 بقرار ونحوه انما لم يكن ضرراً عليه او حرجاً فعمل انتهى التوبة اذا كان

قادرا عليه بعدم قصد معنى الطلاق او قصده في مورد لا يؤثر كالتفصي  
 بغيرها في توقيت صدق الاكراه على عدم القدرة عليه فلو قصد ايقاع  
 الطلاق حقيقة مع التمكن من الثورية ورفع اولا يعتبر فيه ذلك فيه اشكال وان  
 كان يظهر من الجواهر ان عدم اعتبار ذلك مما لا خلاف فيه بين الخاصة  
 وانما نسب الخلاف فيه الى بعض الامة من حيث انه لا خصوصية  
 في الثورية من بين انحاء التفصي فكما لا يتعنى الاكراه حقيقة اذا كان  
 المكروه متمكنا من دفع ما يهدد عليه بنفسه او بعمونة الغير على وجه لا يكون  
 فيه ضرر او حرج او منة او غير ذلك مما هو محذور فكذلك التفصي  
 بها اذا كان قادر عليها ولم يحصل له انفلة منها للدهشة ونحوها او كانت  
 جاهلا بها لا يعرف السبل اليها كما هو الغالب فانه مع التمكن منه الاكراه حقيقة  
 بل وعرفا ولو لم صدقه حقيقة بملاحظة انه مع امكان التفصي بغيرها  
 له المندوحة حتى من التلظ بصفة الطلاق بخلاف المنه اذا لمندوحة من  
 التلظ بها وان كان غير قاصدا منها او قصده بنحو لا تأثير له كما لو علمه في  
 نفسه على شيء او قصد طلاق زوجته المطلقة او ابنته ونحو ذلك فلا اتل  
 من الشك في شمول ادلة الاكراه ائبل المفروض لعدم احراز اطلاق لها  
 يشمل ما لو لم يكن هناك اكراه حقيقة على ايقاع الطلاق الحقيقي وان  
 كان لا يحيص من اجراء صيغة الطلاق كيف ما اريد على السان الا ان  
 يقال كما تقدم الاشارة اليه ان معنى وقوع عقد او ايقاع من اكراه ان لا يكون  
 الداعي سوى الاكراه بحيث لو لاه لا عقد او وقع فالكراه بمعد الى ايجاد  
 العقد او ايقاع حقيقة كغيره غاية الفرق انه مادعا الى ذلك الا الاكراه  
 اندي هو كغيره من الدواعي الباعثة الى الفعل ومن هنا يمكن ان يتنزم  
 انه لو تمكن من التناعي بغير الثورية ايضا ولم يتضرر على وجه لم يكن له هي

إليه سوى الاكراه لانه كما ربما ينفق كان رافيا فيه وكان يتنظر الفرصة  
 فصادف تهدد المكره لم يتم ايضا صدق لاكراه عليه بهذا المعنى حقيقة  
 لكن مع ذلك ، في الاشكال في شمول الاطلاق لئله هذا مع انقطاع  
 بانه لم يكن له داع سوى الاكراه ولن كان لم ينص بالثورة لعدم الداعي  
 إليه كما ربما لا يحصل له الداعي الى النفسى تغيرها من انما مع القدرة  
 عليه والا كان الاشكال من حيث عدم احراز اصل الاكراه من جهة  
 ان عدم النفسى جامع امكانه يكشف عن الطيب في فعله نظيره اسرف بدس  
 الفروع من مخالفة المكره لما اكراه عليه باطلاق غيره او بطلانها بناء على كون  
 الشبهة في تلك الفروع في الموضع ، لئله على ذلك يبنى ما ذكره الشهيد الثاني وغيره  
 في محكي المسالك وغيرهما من الوجوه في الوعد المكره ايقاع الطلاق من  
 ان الاكراه اسقط اثر اللفظ بمجرد التيقن لا العمل ومن حصول اللفظ والصدق  
 وهذا هو الاصح فان الظاهر انه انما اراد بذلك ان الجمع بين القصد الى  
 الطلاق حقيقة واللفظ مع استحتمن من عدم الجمع بينهما بالثورة يكشف  
 عن ثبوت الطيب له في ذلك بقول مطلق وان وقع الاكراه في الخارج  
 على اللفظ والا كان اللازم التمسك بصدق الاكراه في الوعد الطلاق  
 حقيقة لاحصول اللفظ والمعنى لانه لا يفتح في الصحة مع صدق  
 الاكراه اذا لم يكن الداعي له في ذلك سوى الاكراه ومنشاء الوجوه  
 عنده ان المكره وان كان يريد الاكراه على قصد الطلاق الحنق بالمعنى  
 الا ان القصد حيث انه ليس كسائر الافعال في قبول الاكراه دايا اذا لم  
 يمكن النفسى بل هو مما يمكن النفسى منه دائما بان لا يقصد في نفسه  
 الطلاق وان كان مكرها على اجراء الصبة فلو قصد مع ذلك يجري  
 الوجه ان من ان الاكراه اسقط اثر اللفظ فلا يصح ان يكون جزء

السبب والقصد وحده لا يكفي في التساير لانه بعض السبب ومن ان  
قصده مع امكن عده كاشف عن طيبه حتى في اللفظ فكل السبب  
فهو يعترف حينئذ بان قصد الطلاق لو كان ناشئا عن الاكراه بحيث قد  
احرزنا ذلك بالقطع كال الاشكال في وقوعه من حيث صدق الاكراه  
وحيث فلاوجه لماضيه وغيره في المقام وفي البيع من ان المكره حال اكرامه لا قصد  
له لانه ان اراد عدم تنقل القصد مع الاكراه ومع انه خلاف البدية والوجدان  
لا يمكن اجتماع القصد الجدي مع الاكراه كما عرفت سابقا اني مذكوره هو  
غيره من ان المكره لو قصد ابتاع الطلاق ففي وقوعه وجهان وان كان المراد انه  
لا يقصد جدا وان امكن فهو لا يتم على عمومه اذ ربما يقصد المكره طيه  
للهشة ونحوها وربما يقصد مع الانتفاء والحمد لله المداعى له الى  
الثورية والتفصي بعدم القصد كما ربما لا يحصل له الداعي الى التفصي غيرها  
مع انه لو فرض ان الاكراه يقتضى عدم القصد الجدي دائما لم يكن الاكراه  
مانعا مستقلا بل هو حينئذ من فروع انتفاء الشرط الرابع وهو القصد وان  
اريد ان ترتب الاثر عليه شرعا غير مقصود وان قصد معناه حقيقة فن  
المعلوم ان قصده وعدمه لا اثر له في الخارج لان ترتب  
الاثر وعدمه منوط بنظر الشارع فهو يقترب مع اجتماع الامور المتسرة  
فهما وان لم يقصد ومع الاخلال بها لا يترتب اذ قصد ولو قال طلق  
زوجتي والا فقتلك فان كان الاكراه على ابتاع الطلاق عن المكره فلا  
يبعد الصحة لانه وان وقع عن اكرامه الا انه لا دليل على فساده مثله لا محوما  
ولا خصوصا لان رفع الاكراه في حديث الرفع في مقام المنه هي  
متفية في طلاق زوجة الغير وادلة الباب لا تشمل المنروض لان الظاهر  
ان المراد من موضعهما هو طلاق الزوج دون الاجنبي وان كان وكلا

والاكره على الوكالة لاثاره في البطلان والمفروض ان المطلق قد قصد  
الطلاق حقيقة فيلزم الصحة وان كان الاكره على ايجامه صالحة فيبقى الصحة  
على تأثير الاذن في ضمن الاكره في انتساب الطلاق الى المكره والا  
كما هو الظاهر لاوجه لها لان مجرد الاذن وان كان بنحو المنع لا يوجب  
صيرورة الطلاق طلاقه في المفروض انتهى هو قصد المكره طلاق زوجة  
من اكرهه اصلة لا وكالة حد البناء على ان الفصولية لا تجري في الطلاق  
لان الاذن فيه مثله في غيره من الافعال التي لا يشك في ان مجرد الاذن  
فيها لا يوجب انتسابها الى الاذن فلا الاذن يوجب الانتساب ولا الاجازة  
الملاحقة تنغم في صحته لعدم مشروعية طلاق الفضولي بحيث تؤثر  
الاجازة في صحته كما في المنود ومما ذكرنا يظهر من ان كلام صاحب  
المسالك فان توجه عدم الوقوع بعدم قصد في المكره والاعتراض عليه  
بكفاية قصد الامر مع انه قائم من اصلة لا يرتبط بالجملة المهمة كما ان  
دموى الوقوع لكون الاكره كذلك المنع في الاذن كما اختاره ابيس في  
محلها لان الاذن كما عرفت لا يوجب الانتساب الى من اكره بحيث يصير  
الطلاق طلاقه وان كان بوجه في الجملة نحو من الشاة كما في نبي الاسب  
المدينة ونحوه مما يستند القمل فيه الى غير البشر مجرد كونه هو الامر  
اذ لا بد في الطلاق من راية اكثر من هذا الانتساب لان الطلاق  
بيد من اخذ بالحق فلا بد من صيرورته فعلا له وهو لا يحصل مع عدم  
المباشرة الا بنحو الوكالة وان كانت بالاكره لان الوكيل كالاتي  
صدور القمل بخلاف الاذن وان كان في صورة الاكره لا يوجب كون القمل  
صادرا من الاذن الان يقال انه لا دليل على لزوم ذلك اذ غاية ما يدل  
عليه النبوي خصوصا بعد ما عرفت من قوة احتمال ان يكون المحصر

بالأضافة الى الزوجة لا مطلق الثيران السلطان على الطلاق هو الرجوع  
 لا انه لا بد ان يكون الطلاق طلاقه بمباشرة او تسبب كالباشرة في  
 صيرورة الفعل فمله فاذا كان صدور الطلاق في الخارج باذن بل بالزم  
 وكره من الزوج كان صدوره من الغير من فروع سلطته فيكون  
 الطلاق له وان لم يكن طلاقه فوزان الطلاق بيد من اخذ بالساق وزان  
 الناس مساطون على اموالهم في اثبات السلطنة لمالك المال والبضع فكما  
 ان غير مالك المال اذا عقد على مال غيره ببيع ونحوه نفذ اذا كان باذن  
 منه لانه نشأ عن سلطته فكان له وباذن منه وان لم يصدر عنه وان لم  
 يقصد الباع الاجنبي كوف البيع عن المالك فكذلك غير مالك البضع  
 اذا طلق زوجة غيره باذن منه وان اوقفه اصالة لان ايقاعه بسلطنة منه  
 ونفوذ من ارادته في امر الطلاق فلا يمنع عدم صدق الوكالة منه من  
 صحة الطلاق فتأمل ثم ان هذا كله اذا كان الاكراه باطل واما اذا كان  
 بحق فالظاهر انه لا خلاف في صحته لعدم ثبوت ادلة الاكراه لمثله لظهورها  
 في غيره كما لا يخفى (الرابع) القصد الى معنى الطلاق بانشاءه وتحققه في  
 الخارج بسببه فلو لم يقصد اللفظ بل الفاه ساهياً او تاماً او لم يقصد المعنى من  
 لفظه بان استعماله في غير معناه مجازاً او غلطاً او لم يقصد تحقق الفراق بذلك بان  
 انشاء الطلاق هزلاً او مداراة لاهله كما في الخبر لا جداء لم يصح ويبدل  
 على ذلك بمد الاجماع النصوص المستنبضة التي منها قوله لا طلاق الا  
 لمن اراد الطلاق وقوله لا طلاق على سنة وعلى طهر غير جماع الا بنيسة  
 ولو ان رجلاً طلق ولم ينو الطلاق لم يكن طلاقه طلاقاً وقوله لا تصدق  
 بنس لماساله عن طلاق زوجته مداراة لاخته وخالته حيث احتاط به  
 بطلاق زوجته الاخرى غير بنت خاله ولم يرد الطلاق حنيفة اما بينك

وبين الله تعالى قلبس بشئ ولكن ان قدسوك الى السلطان ابهاما منك  
 واما ما روت العامة عن انبي ثثة جدهن جدوه زمان جد الكاح  
 والطلاق والرجعة فمع انه غير ثابت عندنا يمكن توجيهه بارادة الهزل  
 في الطلاق المقصود ترتيبه على اشائه فان الهزل كما ياتي في الانشاء على  
 معنى قصد انشاء الطلاق باللفظ هزلا يجري مع ارادة "الطلاق" في قصد  
 ترتيب الطلاق عليه لمجرد الهزل ولا لب فانه حينئذ ليس هازلا وانشاءه  
 لانه يقصد ترتيب الفراق على ذلك خارجا لكن الممد لى ذلك عن  
 هزل ولم لا عن الجدل الحقيقي ومن المعلوم صحة هذا الطلاق كثيره من الرجعة  
 والكاح لكن يتوجه على هذا لحن انه لا يختص بهذه الثلاثة بل يجري في جميع  
 العقود والايقاعات فلا بد لتخصيصها بالذكر وان لم يكن له ظهور في  
 النبي من غيرها بناء على . اهو الخار من عدم حجية مفهوم المدد من  
 نكته ولماها ما في المصباح المنير من ان الرب على طاعتهم في الجاهلية  
 كان ينكحون ويطلقون ويرجعون ثم يدعون الهزل في ذلك فباطل  
 النبي هذه الدعوى بان الهزل مع انشاء الكاح والطلاق الرجوع جدا  
 لا ينفع في دفع ما وقع ولو ادعى عدم قصد الفراق بانشاءه او عدم قصد  
 معنى الطلاق من لفظه فهل قبل دعواه او هو كثيره من العقود  
 والايقاعات في عدم قبول دعوى عدم قصد نسب قبولها المخرج من  
 العدة في محكي المسالك الى الاكثر بل في الجواهر من ظاهر المبد - وطو صريح  
 لخلاف الاجماع عليه لانه خبار عن نبيه التي لانتم الامن قبله ويشكل  
 بانه لا دليل على القاعدة المذكورة في ما كان هناك اشارة منيرة على  
 الفصد من ظهور لفظ او الحال التي لا شكل في اعتباره في امثال  
 المقام بل مجبها فيما اذالم يكن هناك ما يرتك اليه الغفلة في الكشف



هن القصص وترتيب آثاره والا كان مما يعلم من غير  
 قبله ولا ينحصر السبيل في الكشف عنه بالأخبار به فليست هي  
 قاعدة معتبرة بنحو العموم اذ من المعلوم ان خروج المقود وغير الطلاق  
 من الايقاعات لاجل عدم جريانها بنفسها لانتفاء ما يعتبر في  
 موضوعها لا لقيام الاجماع على عدم العمل بها فانه كما عرفت  
 اذا استقر ظهور لفظ او حال فلا شك في الركون اليه في ما يكشف  
 عنه لانه اشارة على الواقع يعتبرها المدعي لانه في جميع محاوراتهم  
 وما لااتهم نعم لو اكتنف بما لا يكشف عنه ولو مثل دعوى عدم  
 التصديق لم يستقر لفظ او الحال ظهور فيه كان لتلك القاعدة مجال  
 من حيث لاشارة معتبرة على الواقع فيكون مما لا يعلم الا من قبله والا  
 فاي دليل ينهض على اعتبار تلك القاعدة في مورد ههنا الامارة المتقلبة  
 التي امضاها الشارع في مواردنا على تحقق القصد نعم ان القاعدة لو كانت  
 معتبرة مطلقا فلا وجه لتخصيص بصورة عدم انقضاء المدة لان المناط  
 حيث عدم العلم الا من قبله وقد اخبر بنيته التي هي كذلك بمدانها وقد  
 تصدى في الجواهرى بما لا يفرق بين الطلاق وغيره من المقود بان الطلاق  
 حيث ليس له الا طرف واحد وهو الايقاع من الموقع فلا يجري فيه  
 اصالة الصحة بمدعى التصديق بما لا يعلم الا من قبله بخلاف البيع مثلا  
 اذ يقوم بطرفين هما الموجب والقابل فاذا ادعى الموجب عدم القصد للموجب  
 تصادى ايجابه وعدم جريان اصل الصحة فيه هو مرض باصالة الصحة في القبول  
 القبي هو المسلم ايضا وصحته لا تتوقف على العلم بصحة الايجاب بل يكفي احتمالها  
 الجامع مع دعوى عدم القصد لان دعواه بمجرد اطلاقها لا تنقطع بالسلامة

فاذا جرى الاصل في القبول صح الایجاب ايضا ولا يقبل معه دعوى  
 عدم القصد في الایجاب مع احتمال تحقق القصد الكافي في حريان  
 الاصل في طرف القبول وفيه انه لا مورد لاصالة الصحة في القبول بمد  
 القاطع باستكراهه جميع الشروط المنتهية فيه التي منها احراز الصحة في  
 الایجاب بظهور الحال ونحوه ولو لم فاصالة الصحة في القبول انما تثبت  
 صحته من حيث نفسه وليست صحة الایجاب من آثار صحته شرعا  
 حتى تثبت بها وان كانت صحته مما يتوقف عليه صحة القول نظير ما اذا  
 شك في صحة الصلوة فان اصابة الصحة وان كانت تنقض بصحتها  
 بحيث يترتب كلما كان اثر الصلوة كعدمه وجوب الاعادة والقضاء واستحقاق  
 الاجرة اذا كان المصلحة اجيرا فيها ولا يثبت بذلك شرعا كونه متطهرا بحيث  
 يجوز له الدخول في صلوة اخرى وان كانت صحة الصلوة متوقفة على  
 الطهارة وهذا عند التامل واضح لا يتبره شبهة فلا تنفع اصابة الصحة  
 في قبول لاحراز صحة الایجاب لانها فذلان مستقلان احدهما قائم  
 بالموجب والاخر بالاقبل ولا بد في صحة المقدم من احراز صحتهما وصحة  
 القبول وان كانت متوقفة على صحة الایجاب لكن ايست من آثار صحته  
 شرطا مع ان هذا يجري في غير اطلاق من الايقاعات التي لا تقبل فيها  
 دعوى عدم القصد كالاقرار ونحوه بل وفيه النسيبة الى ما بعد المدة او مع  
 عدمها كطلاق غير المدخول بها والفرق بين هذه الموارد بان دعوى  
 تبطل في ما لا تكون منافية لحق الغير وتكون من قبيل الاخبار بما تحت  
 يده لبقاء شيء من التعلق وفي ما بعد المدة او من لاعادة لها من قبيل  
 الاخبار في ما خرج عن اليد لا تنفاه التعلق بالمره وصيرورتها اجنبية كما  
 ان دعوى عدم القصد في الاقرار منافية لحق الغير والمدل في ترتيب الحكم

فيه على صدقه ومع صدقه عرفا ينفذ لعدم اقرار القلاء على اتهمهم نافذ كما ترى في غاية الضعف والستور لوضوح انه ليس من قبيل الاخبار بما تحت اليد بعد انقطاع حلقة الزوجة واما وجوب التربص مدة المدة فهو حكم شرعي صرف جعل لمراعاة عصمة النكاح ولا يكشف عن بقاء دلقة الزوجية حتى يكون ذلك منشاء لتخصيص الحكم بالقبول بما اذا كانت الدهوى قبل انعقادها واما في المدة الرجعية فليس المنشاء في قبولها بقاء العلقه بل لحصول الرجوع بها ونحوها من انكار اصل الطلاق بل لعلها كما اعترف به اقوى في الدلالة عليه ولا وجه لما من المسالك من امكان كون المستند في القبول في خصوص الطلاق قوله في روايته منصور بن يونس التقدمه بمد ما سئله عن ايقاع الطلاق مداراة لاهله امليبتك وبين الله فليس بشيء ولكن ان قدموك الى السلطان ابانها منك اذ لا دلالة فيها عليه بل دليل على خلاف المقصود الا ان يكون المراد السلطان الجائر الغير الملتزم بالشرع ثم انه لا خلاف في جواز الوكالة في الطلاق للثائب بل ادعى عليه الاجماع بقسميه واما الحاضر فملكه مور جوازها لاطلاق ادلة الوكالة الشاملة لمطلق العقود والابقاعات والنصوص الواردة في المقام التي منها قول الصادق في صحبة سميد الاعرج في رجل يجعل امره الى رجل فقتال اشهدوا اني جملت امر فلانه الى فلان فطلقها ايجو ذلك للرجل قال نعم لعدم التفصيل بين حضور من فوض امره الى غيره الظاهر في التوكيل وغيابه لكن ما زلتا خبر زرارة عنه ايضا لان تجوز الوكالة في الطلاق وعن الشيخ يجمع بينهما في خلافه وبمبسوطه يجعل مدلل على الجواز على جوازه في الثائب وخبر زرارة على عدم الجواز في الحاضر لكنه كما ترى لا شاهد عليه مع انه كما قيل ليس بحجة لاذنا

لضئف السند ولا عرضاً لعدم الجابر بل حتى الشهرة على خلافه فالاقوى هو الجواز مطافاً لنصوص المتضدة باطلاق أدلة الوكالة كما ان الاقوى ذلك في توكيل الزوج لها في طلاق نهـ ما لفتى عن الشيخ المنع عن صحته ولو حال التبية لاطلاق أدلة الوكالة وعدم ما يوجب انصرهما الى غير المفروض بعد العلم بعدم اعتبار المباشرة فيه وفي نحوه من الضود والايقاعات وان الشارع انما رتب الاثر على وجوده في الخارج على نحوه اقتساب الى من هو له ولزوم التباير بين الفاعل والقابل مع وضوح كفاية الاعتباري منه انما هو في ما كان هالك فاعل وقابل كالمقود دون المورد الذي تكون الزوجة فيه . وردا للايقاع لاقابلا ولو فرض لزومه في المطلق والمطلقة كفي اعتباره بعدم كونها بمنزلة الزوج بالوكالة وتوم اختصاصه بالزوج لقوله الطلاق يبدى اخذ بالاقادة عرفت اندفاعه بما لا يزيد عليه وان المراد ما لا ينافى التوكيل مطلقا ولو وكلها الزوج في طلاق نهـ باناء على الجواز اه وكل غيرها مطلقا اومع التبية في طلاقها ثمما فطلعت او طلقها الوكيل واحدة فالصحة وعدها واقما بدوران مدار وقوع الطلاق . وكالة منه وعدمه واما في مرحلة التشخيص فيدوران مدار الظهور فان كان على نحو بنيت الوكالة في الواحدة وان كان التوكيل في الثلث لظهوره في ارادة الثلث المرتبة او المرته على نحو لانائ الواحدة لفرض الموكل بحيث لا يكون له فيها التوكيل صح والاـ واه لم يكن له ظهور فيه او كان الظهور على خلافه بطل واما المكس فبظهر حكمه من ذلك فان الطلقة الواحدة في ضمن الثلث ان كانت من توكيل بنيت بالظهور تصح وبطل ما عداها والا كما لو فرض ارادة التوكيل في الواحدة بشرط عدم الانضمام يبطل للجميع فلا بد من ملاحظة اموار مختلفة بحسب

القرائن حتى يرتب الحكم على طبق الظهور واما ما يعتبر في المطابقة فأمور  
(الاول) ان تكون زوجة فعلا بلا خلاف في ذلك بل ربما احتل كونه  
من ضروريات المذهب فلا حكم لطلاق الملوكة ولا الاجنبية وان تزوجها  
بعد ذلك ولا طلاقها - مطلقا على تزويجها لانه انشاء الفراق عن توصل  
فلا طلاق الا بعد سبق النكاح كما في النصوص خلافا للامة فجوزوه  
كذلك مع ان في نصوصهم كما قبل ما يدل على خلاف ذلك (الثاني) ان  
تكون الزوجية بالمقد الدائم فلا طلاق للامة المحللة ولا التمتع بها وعل  
بعد اندراج الاول في اسم النكاح الذي لا بد من سببه على الطلاق  
وانسباق النصوص النافية للطلاق قبله الى النكاح الدائم او ظهور ما دل  
على حصر طلاقها في انقضاء شرطها وفيها نظرو في الجواهر بدني الخلاف  
ودعوى الاجماع انه لم يحضرنى من النصوص ما يدل على عدم وقوع  
الطلاق بالتمتع بها وتمسك بما سمت من الوجهين في عدم الطلاق بها  
ولكن يدل عليه خبر الصيقل الذي ذكره هو في مسألة شروط المحلل  
بعد التعميم وساقه في اشتراط كون المقعد دائما قال قلت لابن عبد الله رجل  
طلق امرئته طلاقا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره في تزوجها رجل  
متعة اتحل للاول قال لا لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا تحل له والمتعة  
ليس فيها طلاق وفي الوسائل في باب جواز التمتع بازيد من اربع  
وان المتعة ليست من الاربع التي لا تجوز الزيادة عليها رواية محمد بن مسلم  
عن ابي جعفر في المتعة ليست من الاربع لانها لا تطلق ولا ترث وانما هي  
مستأجرة فلا حاجة مع هذه وغيرها الى دعوى الانصراف في النصوص  
الدالة على عدم وقوع الطلاق الا به - هذا النكاح الى الدائم منه (الثالث)  
طهارتها من الحيض والنفاس فلا يصح الطلاق في احدهما بلا خلاف

ظاهرا والنصوص به مستفيضة ولا ثمرة. كلام في ما بينهما او شرطية  
 الخلو منها وازمه احراز عدمهما او الخلو منهما مع الشك على الوجهين فان  
 الحالة السابقة ان كانت هي الطهارة استصحت وصح الطلاق سواء في  
 ذلك الوجهان وان كانت احدهما استصحب وطل من غير فرق بين  
 الوجهين واما مجهول الخلو فلا اصل اخر غير الاستصحاب يمين به احدهما  
 الا اذا ثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع وان لم يعلم الحالة  
 السابقة وهو غير معلوم ومنه يظهر ان ذلك ليس مظهر الاثمة بينهما كما  
 الجواهر حيث رتب بطلانه على الشرطية في مجهول الخلو نظرا الى احراز  
 عدمهما بالاصل فيه لو كما انهم بخلاف الشرطية فالاصل لو كان  
 هو الاستصحاب فالمرض المجهول بالحالة الاولى وان كان غيره فلم يعلم دليل  
 على اعتباره لامن بناء العقلاء الا من غيره نعم لو فرض ثبت حالة تامة  
 غير الطهر والحبض او الزمان فمع الجمل بالخال يمكن استصحابه او يجرى  
 به عدمهما كما لو استصحت الطهارة المعلومة ساقا لكونها متطوع لا انتفاء  
 فيطن الطلاق عندئذ على الوجهين لعدم احراز شيء من وجود الشرط  
 او عدم المانع ولا اختصاص لبطلانه عما اذا كان الخلو شرطا مكملا لزمه  
 ولا فرق فيهما بين ما ثبتت منهما خارجا او شرعا فالباض المتخلل بين الدمين  
 او ما تغايره المستمرة من الامام كالحبض الوانمي في عدم صحة الطلاق  
 فيه لان معنى الحكم الحبضية شرعا ترتب ما احض لو فهمي من الاحكام  
 والاثار التي منها عدم صحته فيرتب كما يرتب غيره منها فوجوب ترك  
 العبادة وحرمة الوطئ وهذا بخلاف الفاء المنقبة للحكم طهارة بناء  
 الحبض ووجوب الفل فان وجوبه لاجل العبادة التي لا تجب الا مع

التقاء من الحبض فاية الامر ثبوت حدث لا يجوز معه الدخول في  
 انبعاثه الا بالنسل وليست حالة الحبض المانعة عن ايحاب العبادة باقية  
 في حال عدم التمسك بكنافتها حقيقة مع الياس المتخلل او الحمرة في ماتخاره  
 من الايام واما ايام الاستنزه - فان ظهر حال الدم من حيث الحبض  
 بالوقوف على العشرة او من حيث عدمه بالتجاوز عنها فلا اشكال  
 لانكشاف وقوع الطلاق في الحبض فيبطل او في الطهر فيصح وان كان  
 الطلاق فيها ممانا على الطهارة ووافيا لعدم كونه من التامق المنضرب هو  
 كالتامق على كونها زوجة الغير المنابي لتنجيز الطلاق في موضعه الصحيح  
 ولو فرض بقاء اشتباه حاله وجه لم يصح لعدم احراز اشروط او انتهاء المانع  
 وكيف كان فلا خلاف في اعتبار هذا الشرط في الجملة لكن يستثنى من  
 ذلك غير المدخول بها والحامل والغائب عنها زوجها في الجملة ويبدل على  
 ذلك مضافا الى الاجماع المحكي بتسميه هنا النصوص الواردة في الخمس  
 الالائي بطلن على كل حال المراد منها ان المذكورات فيها ممن لا حالة  
 معها وان كانت الثلثة منها وهي الصغيرة والبالغة وفيه المدخول بها مما هي  
 طاهرة عن الحبض كما في الاولين او عن الموافقة كما في الاخيرة لكن  
 لا يمنع ارادة ذلك بملاحظة انضمام هذه الثلثة شمول العالنين من  
 انطهر والحبض في ما تجريان فيه ومعه تقع المداوضة بينهما وبين اطلاق  
 بطان الطلاق في احدي العالنين بالعموم من وجه وتعدل نصوص  
 الخمس بالاظهريه ولا وجه لما في الجواهر من كون التماض بالعموم  
 المطبق بدعوى انسباق خصوص هذا الحال من عموم كل حال فان  
 ذلك لا يجتمع مع الجميع المشتمل على من لا طمئط طابل هو كما  
 عرفت كناية عن حدود جرد الحالة المانعة مما الذي لا يتاني ارادة الممول

للظهر والحوض في ما يجرياز فيه لكن قد يشكّل ما ذكرنا بعلوم وضوح  
 الظهريّة هذه النصوص من تلك الاطلاقات اذ لم يدع ظاهرهما منها  
 بملاحظة ترك الاتصال في بعضها كرواية الحلبي قال - ثلث ايمهات  
 من رجل طلق امرئته وهي حائض فقال الطلاق لغير السنة باطل كما  
 لا مجال لترجيحها عليها - نداء بعد تواترها بما جازا لا قطع بصدور البض  
 اجالا في كليهما ودهمى الحكومة في نصوص الحس غير مسدودة بعد  
 عدم وجود ما هو ملاكها هو سهوا مرة مساق الشرح والتفصيل مرة المرجح  
 على هذا هو التخيير ويختار تلك النصوص بملاحظة الاجامات وعلى  
 اي حال فلا تشكل في الحكم بعد الم الاصحاب ووجود هذه النصوص  
 التي لو لم تقدم عليها دلالة فلا قل من الاخذ بها اختيارا فلو طلق الحلبي  
 او غير المدخول به - اصح الطلاق وان وقع في الحوض وكذا  
 الغائب اذا لم يعلم حين الطلاق كونها في الحوض وان علم به بعد كما نزل  
 عليه رواية ابي بصير من ابي عبد الله قوله رجل يطلق امرئته وهو غائب  
 فيعلم انه يوم طائها كان طائها قل يجوز لكن هل ينقض مضي مدة خاصة  
 او لا يتم - بر كما هو مقتضى نصوص الحس وغيرها مما ورد في خصوصها  
 كرواية محمد بن مسلم عن احمدها قال سئله عن الرجل يطلق امرئته  
 وهو غائب قال يجوز طلاقه على كل حال وتمتد امرئته من يوم طائها وعلى  
 الاول فدها الشهر الواحد او الثلثة او هي بين الخمسة والستة قد  
 اختلفت الروايات في ذلك ففي بعضها التحديد بالاول كرواية اسحاق  
 بن عمار عن ابي عبد الله الغائب اذا اراد ان يطلقها تركها شهرا ورواية من  
 سماعة قال - ثلث محمد بن ابي حمزة متى يطلق الغائب قال حدثني اسحاق  
 بن عمار عن ابي عبد الله واي احسن قال اذا مضى له شهر وفي بعضها



التحديد بالاهلة والشهور التي اقلها الثلثة وبالثلثة في اخر كخبر بكبير  
قال اشهد على ابي جعفر اني سمعته يقول الغائب يطلق بالاهلة والشهور  
ورواية جمل بن دراج عن ابي عبد الله قال الرجل اذا خرج من منزله الى  
السفر فليس له ان يطلق - حتى تمضي ثلثة شهر ومنها ما حددها بين  
الخمسة والستة كرواية اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم انا بئني  
يطلق اهله كم فينبه قال خمسة اشهر او ستة قال حد دون ذلك قال ثلثة  
اشهر ويمكن دهوي ان اختلافها في ذلك قرينة على الا - تحباب سيما  
بعدملاحظة التردد الذي هو في الحقيقة ينافي التحديد ثم اتنزل الى  
الى الثلاثة والمدار على عدم العلم بحال الزوجة من حيث كونها في الطهر  
او الطمث او في طهر المواتمة او غيرها ولا ينافي ذلك استصحاب كونها  
في طهر المواتمة لانه مقطوع بتلك الاخبار الهائلة على جواز الطلاق عند  
انقضاء المدة المضروبة فيها على اختلافها مع ان الاستصحاب جارفي كلها او  
بعضها لاحتمال تاخر الحيض على خلاف المادة فهذه النصوص لاختلافها في  
التقدير لا يصلح لتقييد نصوص الخمس وغيرها من المطلقات المشتمل بعضها  
على ترك الاستفصال كرواية ابي بصير المقدمة ورواية محمد بن الحسن  
الاشعري قال كتب بعض موالينا الى ابي جعفر عليه السلام ان اسرته  
طارفة احدث زوجها فهرب في البلدان فدمع الزوج بعض اهل المرثة  
فقال اما طلفت واما رددتك فطلةا ومضى الرجل على وجهه فما ترى  
للمرثة قال تزوجي برحمتك الله فيظهر منها ومن غيرها من النصوص المطلقة  
والمقيدة ان المناط عدم العلم بحالها اللازم غالباً للغيبة واختلاف هذه  
التقديرات لاختلاف مراتب الاستحباب بحسب التاكيد وعدمه ودون  
الكل ان لا يراهي فيه اقل مدة ضربت فيها وهو الشهر ففيه شيء من

الحزاة والمنامة كما ربما اشهر - ذلك في الباس في روايه الحلبي التي هي  
من نصوص الحسن عن ابيه - كما قل لانس بطلاق خسر على كل حال  
الغائب منها زوجها التي لم تحضر فان نفى البس لا يتخلو عن اشارة موت  
الحزاة ومن هنا يتدح ان ما ذكرنا هو الوجه في التوفيق بين شذات  
الاخبار عرفا وقائلا عن جماعة منهم المقييد وسلاوان باويه ان  
اني تقبل واو الصلاح بل ربما استظهر من طلاق كاهم وبعضهم  
جواز العلق مع امنية ون احصر من اترجة في كونها في طهر  
المواقة او في الحض الكتابة مجرد عدم العلم بكونها في الحض او في طهر  
المواقة وازدله احدهما جمالا لاطلاق تنصوص لايجل لا تصحاب  
كونها في طهر المواقة كما عرفت فلا وجه لانفي الحوازم من مناق ذلك  
مع استصحابه اما التوفيق بينهما بحمل الشهادة على الحد الأدنى والاشارة  
على الحد الاوسط فمقتضى نصوص الفقه بما دل على الحد الأدنى ويجوز  
بذلك ما من تشيخ في النهاية وان حمزه وغيرهما ابتاهه ما دل على  
تعيين اشارة كرواية جميل بن دراج المقدمة اعلموها في كون اشارة هي  
الحد الأدنى انوله اسرله زياتق - حتى بغض الله شهرا هو ظاهر من  
قوله في رواية اسحاق بن عمار اشارة شهر في تعيين الحد الأدنى خصوصا  
ملاحظة الانتقال من الحممة الى اشارة باقراط الامة كان اتروق  
بين تلك النصوص المطابقة والمقبولة بعمل الاول على انساب منها  
زوجها في طهر لم يراقها فيه لو لم يعمل بكونها حائضا وحمل الثانية على  
انساب منها في طهر المواقة وينزل اختلاف تنصوص في تعيين المدة  
على ارادة الانتقال من طهر الى زمان طهر اخر وان لم يجب العلم بمصون  
هذا الانتقال كما ان وجه لطبق رقيه واز كز هو الادنى لا نظام - ابره

كما في الجواهر مجرد تبرع لاشاهد عليه في الاخبار لحله النصوص من  
الاشارة الى كون النيسة في حال طهر الموافقة او غيرها وما ذكرنا يظهر  
الحال في توجيه اختلافها بكونه بلحاظ اختلاف عادات النساء في  
الحيض بحسب الشهر والثلاثة والاربعة والازيد من ذلك والاقص منه  
والمدار على العلم بمتضى عاداتها بالانتقال من طهر الموافقة الى زمان طهر  
اخر وان احتمل مصادفة الطلاق للحيض او بقاها على الطهر الاول واقما  
لتاخر المادة اتفاقا فان ذلك يستلزم تنزيل الاخبار الدالة على التحديد  
بازيد من الشهر على الافراد النادرة التي ترى الحيض في ثلثة اشهر او  
اربعة اشهر او خمسة اشهر او سنة مرة واحدة وهو مما يباه مساق تلك  
الروايات لورودها في مقام بيان الضابطه كما يكشف عنها قوله في  
صحيحة جميل بن دراج المتقدمة اذا خرج الرجل من منزله الى السفر  
فليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر والسؤال في موثقة اسحاق بن  
صهار الغائب الذي يطلق كم غيبته قال خمسة اشهر او ستة اشهر ولو كان  
المراد حصول الانتقال الى زمان طهر اخر بحسب عاداتها التي ربما كانت  
في ثلثة اشهر او خمسة او ستة مرة لم يحسن ضرب القاعدة الكلية بل  
كان المناسب ضربها بجمل المدار على الانتقال بحسب عاداتهم ا كيف  
ما كانت لاضررها بالنظر الى الافراد النادرة مع انه لاوجه للاقتصار  
على هذه التقديرات في الاخبار لوجود غيرها من الافراد التي لا ترى  
الحيض الا بعد سبعة اشهر او ثمانية الى سنة كاملة ثم انه لو بيننا على  
تفديد تلك المعالقات في الجملة وقلنا ان ظهورها في الاطلاق ليس اقوى من  
دلالة مثل هذه النصوص على التقييد ولم نحملها على الاستنباب باختلاف  
مراتبه بحسب الزيادة والنقص في المدة المضروبة فيها فلا بد من ملاحظة  
الترجيح او التخيير في هذه النصوص لما عرفت من تعارض بعضها مع

بنض في التقييد وليس التقييد بالاقبل كالشهر معلوم على كل حال كما  
 ربما يتوهم لظاهر رواية جميل بن دراج المقدمة في نفي الاعتبار بما دون  
 اثنته فلا بد من ملاحظة الترجيح بينها ان كانت والا فالخبر وتقييد  
 تلك المطلقات بما اخذ به ترجيحاً او تخيراً مما دل على اثنته او الواحد  
 ولا ينافيه. اى رواية محمد بن مسلم و زرارة عن ابي جعفر واي عبد الله عليهما  
 السلام خمس بطلتهن ازواجهن حتى شوفاً نظراً الى كونها نصاب الصوم  
 بحسب الاوقات فان الصوم بحسبها بعد التقييد المزور انما يلاحظ بالاضافة  
 الى ما بعد المدة التي قيد بها بحسب دلالة النصوص المذبذبة كما يلاحظ  
 الموم بحسب الاحوال في غيرها من النصوص بالنسب الى ما بعد اعتناء  
 المدة ولاغضافة في هذا التقييد ولا يبعد دعوى ان ما دل على اعتبار  
 الشهر اقرى في التقييد لانه هو المتبين في ضمن الجميع لما عرفت  
 من التماز بينه وبين غيره مما دل على تعيين اثنته بل لنطرق احداه  
 الاستحباب في الزائد عليه في ما دل على اعتبار اثنته بان يكون هو الحد  
 الافضل كما ربما يؤيده التعرُّيد بين الحجة والسنة في رواية ابي حنيفة بن  
 عمار والنزل بها الى اثنته وربما تنزل الى الاقل منها لو سلمه محمد بن  
 ذلك وينض هذا في الحقيقة وجهاً لتوفيق عرفا بين هذه النصوص  
 المذبذبة وعلى كل حال فلو طاق بعد مضي المدة المتبررة شرعاً شئ من  
 تلك النصوص وصادف عدم الحيض ومدد طهر الموافقة فلا اشكال ولا  
 خلاف في الصحة وكنا لو ان انها في الحيض لرواية ابي بصير الساجدة  
 او في طهر الموافقة لظاهر هذه النصوص واما لو طالت ما قبل مضياً وصادفت  
 موافقة شرائط في صحته اشكال نظراً الى ان اعتبارها لو كان من باب  
 الطريقة المحضة الى احراز الشرط لم يصح لو كان بعد مضياً وان الخلاف

لاكتشاف فقدها وان كان من باب الموضوعية الراجعة الى ان الشارع اعتبر مضياً في الغائب بدلا عن الحبض وطهر الموافقة بان لا يكون الطلاق في اثانها فلو وقع فيه لم يصح وان لم يكن في الحبض او طهر الموافقة الا ان يتصور ان يكون اعتبارها بنوع خاص لم يلحظ فيه صرف الموضوعية ولا محض الطرية بان لم يقطع الشارع نظره عن الواقع مارقة ولا اتا ط الامر على تحفةها وعدمه ولازم اعتبارها بنحو الواسطة هي الصحة قبل مضياً لوصاف موافقة الشرائط وبمده وان خالفها لكن كما ترى الاولى ان يقال ان المدة كما يطيه ظواهر التنصوص انما اعتبرت في الغائب الذي يصح طـلانه على كل حال بدلالة نصوص الحبض وقبل مضياً يكون صحة طلانه وعدمه دائرة كغيره مدار وجود الشرائط وعدمه لانها اعتبرت طريقا الى احراز حصول الشرائط كما فهمه في الجواهر لتوجه ما عرفت من ازم عدم صحة الطلاق او بان فقدها اذا تعلق بمد المضي فاخبار تعين المدة بطلاق الغائب في الحقيقة مسوقة لتفيد الغائب الراجع الى ان الغيبة المؤثرة في صحة الطلاق على اى حال انما هي الغيبة المحدودة بمحد خاص دون مطلتها والغيبة الفارقة لذلك الحد المضروب ليست من الحالات التي تستثنى من قاعدة لزوم خلو المطالمة من الحبض والنفاس وطهر الموافقة بل هي داخله في اقسام المستثنى منه على معنى ان صحة الطلاق فيها وعدمها على طبق القاعدة الفاضية باعتبار ان شرطه حصول صح الطلاق والام بصح ولا ينافى ما ذكرنا في خصوص طلاق الغائب انه اذا اراد الطلاق تركها شهرا اوليس له ان يطلق حتى يمضي ثمانية اشهر اذ المراد منه انه مع ارادة الطلاق من غير احراز الشرائط لا من مضي شهرا وثلاثة اشهر وليس له ان يطلق بلا مراعاة حصولها قبل مضي ذلك لا ان طلانه لا يصح ولو

مع حصولها قبل مضيا ويلحق بالنائب الحاضر انتهى لا يحصل اليها بحيث يعلم حبسها وطهرها كما انه يلحق بالحاضر النائب الذي علم بحالها الصحيحة عبد الرحمن - ثلث ابا عبدة عن رجل تزوج امرئة سرا من اهلها وهي في منزل اهلها وقد اراد ان يطلقها وليس يصل اليها ليعلم طمئنها اذا طمئت ولا يعلم بطهرها اذا طهرت قال فقال هذا مثل النائب من اهل بطانها بالاهلة والشهور قلت ارايت ان كان يصل اليها الاحيان والاحيان لا يصل اليها فيعلم حالها كيف بطانها فقال اذا مضى له شهر لا يصل اليها فيه يطلقها اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر بشهود الحديث حيث يظهر منها ان المناط في النائب الذي يصح طلاقه على كل حال عدم التمكن عادة من العلم بحالها من حيث الطهر والحبس واذا وجد في الحاضر كان بحكم النائب في صحة الطلاق على كل حال بعد مضي شهر او ثلثة استحبابا كما هو وجه التوفيق بين قوله بطانها بالاهلة والشهور وقوله اذا مضى له شهر والمراد من قوله اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر غمرته بحسب الشهر الهدي والاهلالي والاربعانقص من الشهر اذا لم يكن مبداه المضي والافتزال عنها - الغرة من الشهر الاول كما لا يخفى (الرابع) ان تكون مستبزة من الموافقة التي واقعا بها في طهرها باتفاقها الى طهر اخر غيرها بالحبيضة او المدة في النائب فلو طمئنها في طهر الموافقة لم يصح بلا خلاف وتدل عليه النصوص المستفيضة التي منها رواية زواره محمد بن مسلم وبكبير وغيرهم عن ابي جعفر واي عبد الله طهرها السلام انهما قالا اذا طلق الرجل في دم الفاس او طائمه - بعد ما غشها فليس طلاقه باه باطلاق ورواية ابى - م قال سمعت ابا جعفر يقول لا طلاق الا على السنة ولا طلاق الاعلى طهر - من غير جماع الحديث - - - - -

ذلك في اليأسه والضعفه والحامل بلا خلاف ظاهر في شيء من ذلك  
لنصوص الخمس المتقدمة ولا يعتبر في صحة طلاق الحامل كذلك استبانة  
الحمل كما من السيد في المصابيح فلو طلقها مع عدم الاستبانة وانكشف  
وقومه في الحمل صحح واما ما في صحبة اسماعيل بن جابر الجعفي ومحمد بن  
مسلم وزيارة من تقييد الحامل بالمستين في الثانية والتبين في الاولى فلا  
دلالة له على المطلوب لقوة احتمال ان يكون الاستبانة قد اخذت فيه  
على نحو الطريقة لا على نحو الصفتية كما هو المتعارف في امثال الموارد مما  
رتب الحكم فيه على الواقع ويقيد الموضوع بالطريق الذي لا بد من الركون  
اليه في مقام الاحراز للخروج عن الاصل القاضى بعدم تحققة عند الشك  
كما في المقام فان الاصل يقضي عدم الحمل ومنه يظهر سقوط الاستدلال  
بهما على اشتراط الصحة بما كما عن المصابيح ولو سلم دلالتها فلا يبعد  
كون ظهور المطلقات من نصوص الخمس اقوى من ظهورهما في اتقييد  
وربما يتوهم دلالة رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن الاول قال سئلته  
عن الحبلى تطلق الطلاق الذي لا تحمل له حتى تنكح زوجها غيره قال نعم  
قلت الست قلتى اذا جامع لم يكن له ان يطلق قال ان الطلاق لا يكون الا  
على طهر قد بان او حمل قد بان وهذه قد بان حملها على اشتراط ظهور الحمل  
في صحة الطلاق ولكنها عند التامل اضمف من الصحبة المتقدمتين  
من حيث توهم الدلالة فان صدرها من جهة عدم التفصيل دليل على  
التخلاف حيث نشأه عن طلاق الحبلى فاجاب بصحة طلاقها من غير  
تفصيل بين من استبان حملها وغيرها ثم توهم السائل المناقاة بينه من  
حيث اطلاق الحكم لما لو كانت في طهر الواقعة وبين ما سمع منه من عدم  
جواز الطلاق اذا جامعها فاجاب بان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان

او حمل قد بان في مقام بيان ان الطهر من غير الموافقة انما يعتبر اذا لم يكن في حمل  
 قد ظهر وهذه المرتبة التي طلقت وهي في طهر الموافقة قد بان حلا حال الطلاق  
 فليس المراد ظهور الحمل حال الطلاق بل ظهور ان الحمل كان حال الطلاق وان  
 لم يكن الظهور حال الطلاق فلا ينافي صحة الطلاق اذا بان بعد ذلك  
 تحقق الحمل سابقا وان لم يكثر ربنا وقت الطلاق وان كان احرار صحة  
 ذلك من جنه لا يكون الا باحرار الحمل لان الاصل عدمه فالمراد من  
 قوله ان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان او حمل قد بان توقف احرار  
 صحته على ظهور الطهر او الحمل كما يشهد بذلك اعتبار الظهور في الطهر  
 مع انه لم يقل باعتباره فيه احد لا توقف تحقق الطلاق واقعا على ظهور  
 احدهما بحيث لو طلق مع عدم ظهور الحمل وان كان مع تحققه واقعا بطل  
 نعم لو طلق مع الشك في الحمل لم يحكم عليه بالصحة فملا لامالة عدم  
 الحمل فان استمر الاشتباه بقي غير محكوم بالصحة وان ظهر الحمل علم  
 انه كان صحيحا من اول الامر لو وجود الشرط واقعا وهذا غير الحكم عليه  
 بعدم الصحة فلا دلالة لهذه الرواية وسابقتها على اشتراط ظهور الحمل  
 ولهذا لم يصرح احد من الاصحاب غير السيد بالاشتراط المزور وان  
 وقع في كلام القدماء التقييد به لانه مجرد الموافقة في التعبير لما في  
 الصحيحين وليس الوجه في ذلك الا عدم ظهورها في التقييد لعدم  
 التناهي بينهما وبين غيرهما من المطلقات لانها من المثبتات ولاننا في  
 فيها في مقام الاثبات ولعل النكته في ذكر التقييد هو ما عرفت من توقف  
 احرار الصحة لانفسها على ظهور الحمل مع انه لو فرض ذلك فقد عرفت  
 ان ظهورها ليس باقوى من ظهور غيرهما في الاطلاق وما ذكرنا ينفتح  
 ما في الاستدلال عليه على ما حكى من الصابغ ان الطلاق الوازم على



غير السنة باطل عندنا وطلاق المرثة في طاهر الواقعة مع عدم ظهور حملها محرم قطعا اذ لا مسوغ له فيكون باء الا فانه ان كان مخالفة للسنة من جهة اعتبار ظهور الحمل في صحة الطلاق شرعا فهو اول الكلام وان كان من جهة حرمة تكليفها فهو مع ان الحرمة التكليفية بمجرد الوجود البطلان انما تكون اذا قصد به التبريع واما اذا قصد الطلاق على تقدير حملها في الواقع صح مع المصادفة له غاية الامر انه لا يحكم عليه بالصحة فعلا ما لم ينكشف الحمل ثم انه مما يستثنى عن كلية هذا الشرط المستترية التي هي في سن من تحيض ولا تحيض اكثر من بعد مضي ثلثة اشهر من اعتزالها لصحبة اسماعيل بن سعيد الاشمري سئل الرضا عليه السلام عن المستترية من الحيض كيف تطلق قال تطلق بالشهور ومرسـل المطا المنجبر بالعمل عن ابي عبد الله عليه السلام - ثلثة من المارئة يستراب بها ومنها تحمل ومثلها لا تحمل ولا تحيض وقد واقها زوجها كيف يطلقها اذا اراد طلائها قال ليسك عنها ثلثة اشهر ثم يطلقها ولا يلحق بها من تعاد الحيض في مدة تزيد على ثلثة اشهر وقال له مسالك وغيره لعدم ثبوتها لوضوح عدم صدق المستترية عليها مع اعتياد الحيض في الجملة وان كان بعد مدة تزيد على ما ينتظر فيها المستترية وهي ثلثة اشهر سببا بملاحظة قوله في الثانية ومثلها لا تحمل ولا تحيض اظهوره في عدم تحقق الحيض مطلقا لحاجة او لعارض لا عدمه بالنظر الى عادة غالب النساء فلا تشمل من تحيض في كل اربعة اشهر مثلا (الخامس) تعيين المطلقة ان كانت غير متعينة خارجا كما اذا لم يكن له الا زوجة واحدة فقال زوجتي طالق فانه لا يحتاج الى التعيين لعدم الابهام المحوج اليه واما مع التعدد وعدم التعيين ولو قصدا فلا يصح لعدم الدليل على تأثير مثل هذا الطلاق

في ازالة النكاح وحصول انفراق ذلنا اطلاق او محوم في جاب الالباب  
لتمسك به في صحة مثل هذا الباب والمتمين من الالباب غيره بل  
هو النكاح بعد عليه الدرف والملاء لان الطلاق هو ازالة فدية النكاح  
التي هي مرتبطة بالمعين الحارجي وازالتها لا تكون الا بتلفه بالمتمين  
خارجا او جلالا من جهة ان الطلاق من توابع النكاح كما قيل لعدم  
الملازمة بين لزوم تنق النكاح بالمعين ولزوم تلفه به بل لانه من  
الاعتبارات المتلازمة التي لا تكاد تصح الا مع تلفه بالمعينة التي تلتفت  
بها الزوجية وان كان فيها ما يصح في غير المبر كالحرية بناء على عدم اعتبار  
التمين في المصنق انقلب جانبها على الرقة المنقضى للاكتفاء به بل يشهد  
بذلك اعتبار حضور الشاهدين شرعا في الطلاق المشرب باقتضاء المصلحة  
وضوح الطلاق وعدم خفاء امره لما في لعدم التبعين وتغيير من اسلم  
على ازيد من اربع وان ثبت نطاق النصوص والتمت اوي طيه الا ان  
الحاق المقام به قياس لا نقول به وما ذكرنا بنفدح لوجه في عدم الاكتفاء  
بالتعيين بمجرد القصد من دون افتراق بلفظ الحال عليه لعدم الدليل على  
صحة مثل هذا الطلاق لما عرفت من عدم عموم او اطلاق ينفع في  
اثبات صحة مثل ذلك بل ربما يظهر اعتبار التبعين اللفظي من قول  
ابيجفر في صحيح محمد انا الطلاق ان يقول لها من قبل المدة سد  
ما تطهر من مجبضا قبل ان يجامها انت طالق او اعندي وقول امي الحسن  
في ما كتبه ابي محمد بن احمد بن المطهر في جواب كتابه انظر الى علامة  
ان كانت في واحدة منهن فنقول اشهدوا ان فلانة التي بها علامة كذا وكذا  
هي طالق وان كان في ظهورهما نظر سببا الاخير لقوة احتمال ان يكون  
المراد عدم لزوم التبعين بالاسم كما توهم السائل وكفاية تعيين واحدة منها

بالامامة الخاصة بها من خصوصية ثوبها اوشكائها ونحوهما وليس في مقام  
 بيان اعتبار التمين اللفظي وعلى اى حال فلو قال وله زوجتان او زوجات  
 زوجتي طالق فان اراد طلاق واحدة مهمة من جميع الجهات بطل قطعا  
 وهو المحكى من المفيد والمرضى وابن ادريس والشيخ في احد قوليه بل  
 نسب ذلك الى المشهور بل عن الانتصار ومحكى الطبريات الاجماع عليه  
 لعدم التمين الذي يشك معه في تأثير مثله في الطلاق وليس في اليمين  
 عموم او اطلاق فيمنع صاحب النكاح بشك في ارتقائه مثله وحكى عن الشيخ  
 في مبسوطه الصحة حينئذ وتستخرج المطلقة بالقرع واستقر بها المحقق  
 في الشرايع بل عن الفاضل والشهيد ذلك لكن مع احالة التمين الى  
 اختياره لالى الفرعة كما هو المحكى عن ابي حنيفة واصحابه وغيرهم من  
 اكابر العامة وكذلك لو قصدت بلق الطلاق بما هو مدلول اللفظ وهو طيبة  
 الزوجة من غير نظر الى الفرد اصلا وان كانت في الخارج متحدة معه  
 ويكون التوجيه اليها ساريا الى الافراد من جهة ثبوت هذا الاتحاد وادله  
 لذلك افتى مالك على ما حكى عنه وقوع طلاق الجميع حينئذ لانه لا دليل  
 على صحة اعتبار تمام الطلاق بالطيبة ولا ينفاس بالملكية ونحوها من  
 الاعتبارات التي صح انتزاعها في مورد السكني بعد توافقي  
 العرف والشرع عليه المفقود في المقام نعم لو جعل المفهوم سرا آنا للافراد  
 وقصد ايقاع الطلاق على الافراد المندرجة تحت المفهوم الذي لوحظ  
 سرا آنا لها يمكن دعوى الصحة لانه حينئذ طلاق لجميع الزوجات بعبارة  
 جامعة لها فهو في قوة ان يقال هند وزينب وسعدى مثلا فلاشكال فيه  
 حينئذ من حيث التمين لا قصد اليه حقيقة غاية الامر انه جمع الكل  
 تحت عنوان واحد ولو اشكل كان الاشكال من حيث عدم صراحة الصبغة

في طلاق الجميع وانه لا بد من الاتيان بصيغة الجمع وهو خارج عن مفروض البحث لكن هذا غير ايقاع الطلاق على الطيعة على ان يكون النظر في ذلك جعل الطيعة محطاً لانشاء الفرقا فانه وان كان يستلزم سريان الطلاق الى جميع الافراد لعدم لحاظ الطيعة مهملة بل بوجودها السمي الملازم لها وهي بهذا الوجود متحدة مع افرادها الا انه كما عرفت لا دليل على مثل هذا الاعتبار في الطلاق كالنكاح وان ثبت في غيره وهو كاف في بطلانه بيرة الاصل وعلى تقدير الصحة في هذا الفرض اوساخه فلا دليل على مشروعية القرعة في مثل ذلك اذ لا شبهاء بين المطلقة وغيرها اذ لم يقصد واحدة معينة في نفسها . شبيهة غيرها على كلا الوجهين اما على الثاني فواضح واما على الاول فاقصد الواحدة المرددة الغير المبينة حتى في الواقع وان كان هو بنحو التردد المصدق في المفهوم كما زعمه في الجواهر حيث ذكر ان الاحدية ونحوها من الامور الانتزاعية الوهمية الا ان يقال ان القرعة انما يتمسك بها لكون المشتبه اعم من ذلك ومن المشكل او بلحاظ وقوع المشكل . وضوحا في بعض ادلة اعتبارها ومنه يظهر الحال في ارجاع امر النسيخ الى الاختيار الذي لا دليل على اعتباره على ان البحث في ذلك خارج عن موضوع الكلام بالبحث في قبول تفسير المطلق لوني واحدة معينة لانه مما لا بد له الامن قبله مع امكان ان يقال ان الاولى بناء على صحة الفرض التمسك في ذلك قاعدة من ملك شيئا ملك الافرار به ومنه يظهر الحال في ما ضنوه من انه لو قال هذه طالق او هذه وهذه طانت الثالثة ببناء على كونها معطوفة على تمام الجملة السابقة راجع الى تشخيص ظهور اللفظ فان استظهر من العبارة كونها معطوفة على تمام الجملة المشتملة على التردد يصح الطلاق فيها نظاما لحصول التخصيص

ويكون الصحة في حدى لرددين من فروع الفرض المتقدم وان استظهر  
 كونها معطوفة على الشق المعطوف بنحو الترديد كان الترديد بين المذكورين  
 والاخير بن فيدخل في الفرض السابق من حيث الصحة والرجوع الى الترتيب  
 الاختيار وعدمها المدم التمين وبما ذكرنا يظهر الحال في جملة من الفروع التي ذكرها  
 في هذا المقام مما يكون البحث فيه راجع الى تشخيص ظهور اللفظ وتعيين المراد  
 منه مثل ما اذا نظر الى زوجته والى الاجنبية وقال احديكما طالق او كان  
 له زوجة وجارة تسمى كل منهما بسعدى وقال سعدى طالق ونحو ذلك مما قد  
 عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ولا كرامة في ذكها تفصيلا واطالة الكلام  
 فيها بعد خروج البحث في جملة من خصوصياتها عما هو محط الكلام في  
 المقام فلاحظ وتدبر واما الصيغة فنفصل الكلام فيها انه لا ريب في ان  
 الاصل الاولى يقتضى بقاء النكاح الا مع ثبوت ما علم من الشرع كونه  
 من بلاه كما ان الاصل الاولى في غير الطلاق من موارد العقود  
 والايقات عدم ما تقتضيه الا مع ثبوت ما علم تأثيره منها شرعا في الاثر  
 المرغوب منها من تملك اوفك ونحوها ولا يوجب لانقلاب ذلك في  
 المقام الى جواز ازالة قيد النكاح بكل ما دل عليه انشائه لولا الادلة  
 الخاصة على اعتبار صفة مخصوصة سوى ما توهمه في الجواهر من  
 مشروعية الطلاق الحاصل بتحقيق مسماه بكل لفظ دل على انشائه  
 وهو كما ترى مما لا يصلح لذلك فان مجرد المشروعية انما هو في قبال عدمها  
 راسا او في قبال عدم مشروعية حل صفة النكاح بالتقابل وهو اجنبى  
 من صحة التوصل الى ازالتها بكل لفظ دل على انشائه لجواز مشروعيته  
 كذلك ولزوم الاقتصار في التسبب اليه على صيغة خاصة  
 كما ان مشروعية البيع مثلا في قبال عدم مشروعية الرمي او البيع

بالتابذة لا ربط لها بمقام السبب كي يتسلك ما في صحة التسبب اليه بكل ما دل على انشاء البيع لا مكان مشروعية جميع البيوع وعدم صحة التوصل اليها الا بلفظ خاص لا يصح انتزاع المـسبب الا منه ومنه يظهر فساد قلب الاصل فيه وفي غيره من العقود كما توهمه في الجواهر مع ان تحقق مسمى الطلاق بانثائه بكل لفظ دل عليه خلط بين مفهوم الطلاق الذي يقصد انثائه باللفظ المستعمل فيه في مرحلة الانشاء في مقابل الاخبار به المقصود منه الحكاية عن ثبوته في موطنه وبين ما هو الطلاق بالحمل الشايع الذي هو الموضوع للاحكام والاثار شرعا فان مسمى الطلاق المحاصل بانثائه ليس طلاقا حقيقيا وإنما هو طلاق انشائي يكون اللفظ دخيلا في تحققه بهذا الوجود وهو عند وجود اثر الشروط التي منها قصد التوصل بهذا الوجود الى الطلاق الحقيقي ملة زامة لتحقيق ما هو طلاق بالحمل الشايع فهو بذلك الوجود جزء السبب شرعا وان كان لا ينفك الطلاق بذلك الوجود عن انثائه بكل لفظ دل عليه ولو مع انتفاء جميع الشرائط اذ لا مؤنة له الا قصد تحققه باللفظ في نفس الامر ولا يعقل انفكاك هذا الوجود عن سببه كما في غيره من العقود والابقاعات فحصول الطلاق بذلك الوجود بكل لفظ دل عليه اجني عن حصوله بوجوده الواقعي بكل لفظ دل عليه لان الوجود الانشائي ليس طلاقا حقيقيا بالحمل الشايع وحيثذ فالاصل الاولي هو بناء عصمة النكاح الا اذا ثبت سببية شيء لازالها شرعا فان ثبت عموم او اطلاق في جاب السبب او احالة الى المرء مع احرازهم بقنونه بكل ما يدل عليه فهو والا فاللازم الاقتصار على ما هو المتيقن تأثيره في ارتفاع عصمة النكاح ولا اطلاق ولا عموم في جاب الاسباب بعد الرجوع الى اخبار

الباب لأن مثل كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وقوله أما الطلاق ما ارى به الطلاق من غير استكراه لا نظره الى السبب بل المراد ان الطلاق الحسبي الذي يلحقه تاره لا يكون الامع العقل والبلوغ وقصد التوصل من سببه الصحيح اليه لا ان كل ما انشأ به الطلاق وقصد منه ذلك طلاق نافذ والذي ثبت بمقتضى النصوص تأثيره هو خصوص صيغة أنت او فلانة او هذه طالق دون غيرها مما يفيد المحصل منها وان اشتمل على مادة الطلاق نحو انت مطلنة او انت الطالق او طلاق او من المطلقات فضلا عن غيره من نحو انت خلية او برة او بنة او بائن او حرام او قوله نعم في جواب السائل بمثل هل طلقت امرئتك مما يكون صريحا في ارادة الطلاق فضلا عن الكنايات ففي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله سئلته عن رجل قال لامرئته انت منى خلية او برة او بنة او بائن او حرام فقال ليس بشئ وعن ابن سماعه ليس الطلاق الا كما روى بكير بن اعين ان يقول لها وهي طاهر من غير جماع انت طالق و يشهد شاهدي عدل وكل ما سوي ذلك فهو مني وفي صحيح ابن مسلم سئل ابو جعفر عن رجل قال لامرئته انت على حرام او بائنة او بنة او برة او خلية قال هذا كله ليس بشئ انما الطلاق ان يقول لها في قبل المدة بعد ما تطهر من حیضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدى برىء بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين خدلين وفي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله الطلاق ان يقول لها اعتدى او يقول لها انت طالق واما صيغة اعتدى في صحيحة ابن مسلم فيحتمل ان يكون ذكرها مجرد صحة ضم غير جملة انت. طالق بها مع كون المدار في السبب عليها على ان تكون او بمعنى الواو مع احتمال ان تكون كلمة او وقعت خطأ

والامر في ذلك سهل بعد ما عرفت من الاصل الذي لا معدل فيه  
 الا بما هو المتطوع سببته مع ما من الانتصار والخلاف من الاجماع على  
 عدم وقوع الطلاق بها سيما مع كونها من الكنايات التي نفى الخلاف  
 عن عدم وقوع الطلاق بها ومن ذلك يظهر الحال في كلمة نعم في جواب  
 الـائل بقوله هل طلقت امرئتك كما ربما يدل عليه رواية السكوني  
 عن الصادق عن ابيه من على طبه الحلام عن الرجل يقال له هل طلقت  
 امرئتك فيقول نعم قال قد طلقها مع احتمال كون الحكم بالطلاق  
 للاقرار به من الزوج لا انشائه بهذه الكلمة فملا كما هو المراد من مرسله  
 عثمان بن ابي عبد الله قلت له رجل طلق امرئته من هؤلاء ولي بها حاجة  
 قال فلقاه بعد ما طلقها واتقضت عدتها عند صاحبها فتقول له اطاعت  
 فلاه فان قال نعم فقد صارت تطليقه على طهر فدعها من حين طأنها  
 تلك التطليقة حتى تنقض عدتها فقد صارت تطليقه بانه بناء على ان  
 المراد من قوله حين طلقها تلك التطليقة التي فرض وقوعه في  
 قوله رجل طلق امرئته وقوله فاناه بعد ما طأنها واتقضت عدتها ويكون  
 السؤال من الزوج لتحصيل اقراره بذلك حتى لا يقع بينهما خصومة في  
 ذلك كما يرشد اليه قوله في موطأ اسحاق ثم ياتيه ومعه شاهدان والا كان  
 الظاهر منه وقوع الطلاق بقوله نعم كما بما يظهر ذلك من قوله فان قال نعم  
 فقد صارت تطليقه وقواء بعد ما طلقها واتقضت عدتها عند صاحبها  
 لكن مع امراض المشهور من الاصحاب من العمل بمثل هذه الاخبار  
 على تقدير دلالتها وغيرها مما ورد في تخيير الزوجة ووقوع الطلاق  
 باختيارها معها مع ما رخصت بها غيرها مما يفي بالتخيير لا يفي بمجال للركون  
 اليها بل كل ما كان منه الصريح بالمرح كان اضعف في الحجية مع امكان



الجمع بين ما دل على جواز التخيير وتبنيه بمحمل ما دل على ثبته على ارادة  
عدم جواز تولى الزوجة للطلاق على ان تكون الولاية على الطلاق  
بيدها وحمل ما دل على جوازه على جوازه بنحو الوكالة على ان تخييرها في ذلك  
توكيلا لها في الطلاق لصحة التوكيل بمثل ذلك وعدم لزوم التصريح  
بالوكالة ويكون اختلافه في كون الطلاق رجيا او بائنا بملاحظة اختلاف  
الآوارد من حيث اقتضاها لكونه رجيا او بائنا او كون التخيير - بيا مستعلا  
في حصول الفراق كالتام والمبارات واما حمله على التيقية فلا وجه له بمد  
ورود الروايات الكثيرة النافية للتخيير وانه كان امرا مختصا بالنبي وما  
تقدم يظهر الوجه في اعتبار العربية مع القدرة كما من المشهور وان كانت  
دلالة النصوص المذكورة على ذلك لا تخلو عن مناقشة لان العربية في  
الصيغة لهما لاجل وتوقع المحاورة بها لالاختبارها فيها وامله الوجه في  
حكي عن الشيخ من الاجزاء بمرادف الصيغة من كل لغة وكذا الاشارة  
الى مع المعجز من النطاق كما في الاخرس فيصح بالاشارة المفهومة مطلقا  
او باخذ معنيها ووضعها على رايها واعتزلها كما في روايتي السكوني وراي  
بصير من الصادق عليه السلام بل هو مقتضى الاخذ بالمتيقن في الخروج  
عن الاصل الا ان يستظهر منهما ان المراد ذكر تلك الكيفية من باب انها  
احدى افراد الاشارة المفهومة او ظهرها والمصدر على مجرد افهام انشاء  
الطلاق من الارادة بالاشارة واما الكتابة فلا خلاف ولا اشكال بمقتضى  
النصوص المأمة والخاصة في عدم الوقوع بها في الحاضر واما التائب فلا  
يمد القول بصحته بها فيه لصحيح الثمالي سئل ابا عبد الله عن  
رجل قال لرجل اكتب يا فلان الى امرئتي بطالقتها او اكتب الى عبدي  
بعتقه يكون ذلك طلاقا ومتما فقال لا يكون طلاقا حتى ينطق

به لانه اوخطه بيده وهو يريد به الطلاق اوالتق وبكون ذلك منه  
بالاهله والشهور ويكون غائبا عن اهله اعدم ثبوت اعراض الاصحاب  
دنه سدم عمل جملة من التقدماء به كان حمزة وان البراج والتشبخ في النهاية  
على ما حكى عنهم وقوة دلالته على الاكتفاء بالكتابة مع غيبة الزوج  
فيقيد به النصوص الدالة على عدم الجواز بها مطلقا كما هو الذي بساعد  
عليه الفرق في منام الجمع ولا وجه لطرح او الحمل على التنبه او غيرها  
من المهمل التي لا محوج اليها بعد صلوح الرواية للمعاوضة مع النصوص  
المطابقة سندا ودلالة ثم انهم ذكروا انه يشترط في الصيغة التحدد من  
التعليق على الشرط او الصفة بل في اشرايه عدم الوقوف فيه على مخالف  
من الاصحاب بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه وربما يستدل به بظهور  
النصوص المحاصرة ومما افاد التعليق لقاعدة عدم تاخر الملول من علته  
لان الـ بب الشرعي كالمقلي في ذلك الا اخرج بالدليل من هو شرط  
مخالف للكتاب والـ نة بعد ظهور الادلة في ترتيب الـ بل الذي  
هو الصيغة وهي من ذلك لا يصاح للـ تدلال اما نصوص المصنف فلان  
الظاهر منها هو حصر الصيغة في انتطاق في قال عام ونوع الطلاق  
بغير هذه الهيئة من نحو طلقة والطلاق ونحو ذلك وغير مادة الطـ لاق  
من نحو خلية وبرية وبقية وبائن وامثال ذلك ولا تسدل على عدم جواز  
التعليق فيها على شرط او صفة واما القاعدة المذكورة فهي مـ لحة وليس  
في التطبيق مـ افادة لها لان الصيغة ملة لحصول مضمونها دنما والتعليق راجع  
الى خصوصية في المضمون وهي الطلاق عند تحقق المطلق عليه فلو حصل  
قبلة او بعده كل من تاخر الملول من علته واما حصوله ضد حصوله فن

• تقتضى العاية لان الصيغة حينئذ اما تكون منشاء لصحة انتزاع الطلاق عند تحقق ما طبق عليه فعلا كما ان عقد الوصية التعليلية منشاء لانزاع الملكية بمسء الموت والتسدير لانزاع الحربة بمسءه وليس مثل هذا من تاخر الملول عن علقه ومنه يتفدح ان مثل الوصية والتسدير ونحوهما ليس خارجا عن هذه القاعدة بالدليل ان كان المراد مما خرج ذلك كما يتفدح منه ان هذا الشرط ليس مخالفا للكتاب والسنة لعدم منافاته لظهور الادلة في ترتب الاثر على الصيغة التي هي السبب فان الاثر حينئذ مترتب على نفس الصيغة وهي العلة لثبوته في ظرفه وليس اشتراط تاخره الى حصول الملق عليه شرع جديد فلا وجه للاستغراب عما من ثاني الشهيدين في المالك من الميل الى الصحة مستدلا بهذه الوجوه التي ظهر ضمها كما في الجواهر (فرع) لو طلق ثلثا او اثنين فان كان بالتكرار مرات او مرتين فلا اشكال ولا خلاف عندنا في عدم وقوع الزائد على الواحدة ووقوعها لوجود المقتضى وعدم المانع كما لا اشكال في عدم وقوع الثلث او الاثنين اذا كان بصيغة واحدة وهل يقع واحدة كما عن المشهور بل ربما حكى الاجماع عليه او يبطل من اصاه كما عن جماعة من القدماء خلاف ناشيء من اختلاف الروايات في ذلك والذي تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات هو البطلان من اصله لو قصد وقوعه به هذا النوع الخاص لعدم تعقل ذلك بعد توقف الطلاق على سبق النكاح المتقي في الفرض لقصد وقوع الطلاقات المتعددة لارجمة وهو غير معقول فيبطل وصحته واحدة لو قصد الطلاق على كل حال لكن بقصد زيادة على ذلك وقوع الثالث فان اذوية التصدد الى الزيادة لعدم

معتوبتها شرطاً بل مطلقاً لا توجب بطلان أصل الطلاق ومن هنا ربما  
ينفتح وجه للجمع بين الأخبار الدالة على بطلانه راجعاً وبين ما دل على  
وقوعه واحدة كما في صحيح زارة عن أحدهما - ثلثه من رجل طلق  
امرأته ثلاثاً في مجلس واحد وهي طاهرة قال هي واحدة ونحوه روايته  
الأخرى عن أحدهما ورواية بكير عن أبي جعفر أن طلقها للمدة أكثر من  
واحدة فليس الفضل على الواحدة بطلاق وحده أي محمد بن الوثابي  
أبي عبد الله في رجل ولى امرأته رجلاً أن يطلقها على السنة فطلقها ثلاثاً  
في مقعد واحد قال ترد إلى السنة فإذا مضت ثلثة أشهر أو ثلثة فروع فقد  
بانّت واحدة ومازاه هذه الروايات مما يفيد البطلان رواية أبي بصير عن  
أبي عبد الله من طلق ثلاثاً في مجلس واحد فليس شيء من خالف كتاب  
الله رد إلى كتاب الله الحديث وما روى عن الصادق عليه السلام أيام  
والمطلقات ثلاثاً في مجلس واحد فانهن ذوات أزواج وعبر الصبي لأن شهد  
لمن طلق ثلاثاً ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن جلت فداك روى  
أصحابنا عن أبي عبد الله في رجل طلق امرأته ثلاثاً بكلمة واحدة على  
طهر خير جماع بشاهدين أنه لزمه تطليقة واحدة فوقع مع بخطه أخطأوا  
على أبي عبد الله لا يلزمه الطلاق ويرد إلى كتاب الله والسنة اتساقه  
ورواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله قال قلت أي أنبت  
فطلقت أهلي ثلاثاً دفعة فسلت أصحابنا فقالوا ليس بشيء إلا أن  
المرأة قالت لا أرضي حتى تسأل أباً عبد الله فقال أرجع إلى أهلك  
فليس عليك شيء فيحمل ما دل منها على البطلان وأنه ليس بشيء على  
ما إذا لم يقصد الا وقوع المطلقات الثلث دفعة بلا رجوع فإنه مستحب  
شرطاً ومطلقاً وما دل على وقوع الواحدة على ما إذا قصد ليقام

الطلاق على كل حال مع قصد وقوع الزيادة على الواحدة فإنه يصح  
واحدة لتعاقب القصد بها ضمنا وانشاء الطلاق خارجا مصاحبا لشرائط  
ولم يثبت كون عدم ذكر اثنتي في مثل هذه الصورة شرطاً للصححة  
الطلاق لواحدة او بوقوع بينهما بحمل ما دل على البطلان على  
ما اذا وقع الطلاق ثلثا في صبغة واحدة كما هو المصرح به في المكاتب وما  
دل على وقوعه واحدة على ما اذا اوقعه مكررا في صبغ متعددة كما هو الظاهر  
او المصرح في بعض منها كما في رواية عمر بن البراء قال قلت لابي  
عبدالله ان اصحانا يقولون ان الرجل اذا طلق امرأته مرة او مائة  
مرة فانما هي واحدة فقال هو كما بلغكم وبالجملة الوجوه التي يمكن  
التوفيق بها بين الروايات الواردة في هذا المقام لا يخرج عن احد  
الامور الثلاثة التي هي حمل ما دل على البطلان اذا طلق ثلثا على  
ارادة عدم وقوع الثلث بل الواحدة سواء كان في صبغة واحدة او  
صبغ متعددة او حملها على ما اذا لم يقصد الا وقوع الثلث بلا رجوع وان  
كان في صبغ متعددة وحمل ما دل على الواحدة على وقوعها اذا قصد  
الطلاق على كل حال وان قصد الزيادة عليها او حمل ما دل على البطلان  
على ما اذا كان بصبغة واحدة وما دل على وقوع الواحدة اذا كان بصبغ  
متعددة نعم لا بد من حمل بعضها على بعض الوجوه الاخر كرواية محمد  
بن سعيد الاموي سئلت ابا عبد الله عن رجل طلق ثلثا في مقعد واحد  
قال فقال اما انا فاره قد لزمه واما ابي كان يرى ذلك واحدة ورواية  
الصيرفي عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول اذا طلق الرجل المرأة  
قبل ان يدخل بها ثلثا في كلمة واحدة فتد بان من ولا ميراث بينهما  
ولا رجعة ولا نحل له حتى تنكح زوجا غيره وان قال هي طالق هي طالق

هي طالق فقد بان من بالاولى وهو خاطب من الخطاب ان شئت  
نكحته نكاحا جديدا وان شئت لم تقبل ورواية موسى بن اشيم قال كنت  
عند ابي عبد الله اذ اتاه رجل فسئله عن رجل طلق امرته ثلاثا فمعد  
فقال ابو عبد الله قد بان من ثلاث ثم جاء اخر فسئله عن تلك المسئلة  
بينها فقال ليس بطلاق فاطلم على البيت ما رايت منه فالتفت الى فقال  
يا بن اشيم ان الله فرض الملك الى سليمان فقال هذا عطاؤنا فاقبلوا منه  
بغير حساب وان الله فرض الى محمد امر دينه فقال واما ابيكم الرسول  
فخذوه وما ينحكم منه فانتموا فما كان نفوذا الى محمد فند نفوذا الينا فلا بد  
في رواية محمد بن سعيد من الحمل على النوبة او على صورة كون المطلق  
مخالفا فان الصحة الالزامية التي دلت عليها الاخبار الكثيرة تقتضي  
ترتيب اثار الصحة على مثل هذا الطلاق واما وقوع الواحدة فهو بلحاظ  
الحكم الواقعي الاول في حق غير الخالف الذي هو المراد بما حكاه عليه  
السلام عن ابيه ويجمع بينهما وبين ما دل على ان المطلقات ثلاثا ذوات  
ازواج المتاق للصحة الالزامية بحمل مثل قوله اياكم المطلقات ثلاثا في  
مجلس واحد فانهن ذوات ازواج على ارادة بيان الحكم الواقعي الاول  
في مورد المطلقات كذلك وان كان الحكم الواقعي الثاني المجمول بملاحظة  
حال المطلق هو الصحة واقفا الزامهم بما التزموا به على انفسهم وبقضاء  
الزوجية واقفا بحسب الاسباب الاوليه في نظر الشارع لا ينافي جمل مثل  
هذا الحكم الواقعي ثانيا على خلافه بحسب اقتضاه الحكم والمصالح واما  
قوله لا تشهد لمن طلق ثلاثا في مجلس واحد فبمكن ايضا ان يكون  
بهنا المحاط اذ غاية ما يمكن به المعارضة هو ظهور  
النهي في العملي منه كظهور مثل قوله اياكم في ذلك فيرفع البداهة في مقام

الجمع توفيقا بينه وبين ما يقتضى الصحة الزاماً نعم مثل هذه الاخبار بالنسبة الى بيان الحكم الاولى واقفا بمرض بظهوره ما دل على وقوع الطلاق الواحد فلا بد من التوفيق بينهما ببعض ما ذكرنا الذى هو اولاً مما من الشيخ من حمل ذلك وغيره مما دل على التحذير عن المطلقات ثلثاً ونحو ذلك على ما اذا كان في حال الحيض او السكر او الاكراه ويأتى الوجهان في رواية الصير في كاحملها الشيخ على الوجه الاول واحتمل في الوسائل ان يكون الوجه فيه اعتقاد المطلق ذلك لكونه مخالفاً لكن يشكل الاول بان التقيّة لا تنمى في ذلك لان هذا الحكم انما نقله الامام عن على عليه السلام ولا وجه لها في حكمه الا ان يكون التقيّة بنقل ذلك عنه عليه السلام مع ان ذلك لا ينافى ذلك لان العامة لا يفرقون بين ما اذا كان الطلاق في كلمة واحدة او ثلث كلمات ومنه يظهر عدم استقامة حملها على كون المطلق مخالفاً الا ان يحتمل اختلاف الواقعة في الفترتين كانت الاولى مبنيّة على التقيّة او على اعتقاد المخالف والثانية على بيان الحكم الواقعى وقد جمع الراوي بينهما في رواية واحدة واما رواية الاشيب فيحتمل ان يكون الغرض من التفويض في رفع استغرابه عن اختلاف الجواب في المسئلة الواحدة هو الاشارة الى ان الاحكام تختلف باختلاف الحالات والمقامات التي تناط بنظر الامام التي منها التقيّة او كون المطلق مخالفاً ونحو ذلك او باختلاف وجود المانع او فقد الشرط وقد صلح الامام وان لم يكن مفروضاً في كلام السائل كما يرشد اليه رواية الخراز عن ابي عبد الله قال كنت عنده فجهته رجل سئله عن رجل طلق امرته ثلثاً قال بانته منه قال فذهب ثم جاء رجل اخر من اصحابنا فقال رجل طلق امرته ثلثاً فقال ليس

بشيء ثم نظر الى فتال هو ماترى قال قلت كيف هذا قال هذا يرى ان  
من طلق امرئته ثلثا حرمت عليه وانا ارى ان من طلق امرئته على السنة  
ثلاثا فقد باتت منه ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على طهر فاما هي واحدة  
ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على غير طهر فليس بشيء ولما قوله وانا  
ارى الى اخره فالظاهر ان المراد به ان حكمه عليه بالينونة بالاطلاق ثلثا  
كان مبينا على النورية ون المراد ثبوتها اذا كان الثلث على السنة لا مطلقا  
كما هو معتقد الـ ائمة المخالف بقريظة قول الراوي بمد ذلك وجاء رجل اخر  
من اصحابنا وتصريح الامام بذلك في قوله هذا يرى ان من طلق  
امرئته ثلاثا حرمت عليه وقد تصدى الامام لبيان لوجه في هذه الاحكام  
حتى لا يبنى الراوى في وسوسة عن ذلك كما وقع لابن الاشيم فدفع شكه  
بما سمعت في الرواية المتقدمه وببدا ان لوجه بهو الحكم الحكى الذى  
يستكشف منه ان الموضوع الذى طبق عليه الحكم كان واجدا لما هو مناطه  
في روايته الاخرى قال دخلت على ابي عبد الله فقلت له من رجل طلق  
امرئته في مجلس فقل ال ليس بشيء فانما في مجلسي اذ دخل عليه رجل  
فدثله عن رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال ترد الثلث الى واحدة  
فقد وقت واحد ولا يرد ما فوق الثلث الى الثلث ولا الى الواحدة فمن كذلك اذ  
جاءه رجل اخر فقال له ما تقول في رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال اذ طلق  
الرجل امرئته ثلثا باتت منه فام نعم له حتى تنكح زوجا غيره فاطلم على  
البيت ونجرت في جوابه في مجلس واحد ثلاث اجوبة مختلفة في مائة واحدة  
فقال يابن اشيم اشككت رد الشيطان انك شككت اذا طلق الرجل  
امرئته على غير طهر ولغير عدة كما قال ائمة عز وجل ثلثا او واحدة فليس  
طلاقه طلاق اذا طلق الرجل امرئته ثلثا وهي على طهر من غير جامع



بشاهدين دمايين فمد وقت واحدة رباطات التماس ولا يرد ما فوق  
الواحدة الى الثلث ولا الى الواحدة واذا طلق الرجل امرئته ثلثا على  
العدة كما امر الله عز وجل فقد بانت منه ولا يحل له حتى تنكح زوجا  
غيره فلا تشكن يا ابن اشيم ففي كل واقعة من ذلك الحق هذا والجمع الذي  
يساعد عليه العرف في هاتين الطائفتين هو حمل الظاهر منها على الاظهر  
الذي هي الطائفة الدالة على بطلان الطلاق راسا وانه ليس بشيء  
فانها في الدلالة على البطلان اظهر مما دل على وقوع الواحدة لعدم وضوح  
ظهور ذلك في الرسالة لولم يكن ظاهرا في خصوص المرتبة فلا اقل من  
شمولة لها والمرتبة ولو سلم ظهوره في خصوص الرسالة لم يصح لرفع اليد  
عن ظهور ما دل على البطلان لكونه اقوى من ذلك فيحمل ما دل على  
وقوع الواحدة بقرينة ذلك على المرتبة التي لا اشكال في وقوع الواحدة  
فيها واما احتمال التيمه في بعض هذه الروايات او انتفاء بعض الشرائط  
كما ربما يرتكب في المكاتب المتقدمة التي هي كالحصر يحتمل في البطلان باحتمال  
ان يكون قوله لا يلزمه الطلاق بيانا لا خفاً يبنى انهم اخطاؤا في عدم  
لزوم الطلاق الثاني والثالث وانه لا يقع الا واحدة بل تقع الثلث ويكون  
الافتاء بذلك لتقية اولكون الطلاق مع السكر او الاكراه او عدم الارادة  
ونحو ذلك كما عن الشيخ فلا وجه له ومثله من التاويلات التي لا يبصر  
اليها بعد وضوح وجه التوفيق الذي يساعد عليه العرف من حمل الظاهر  
على الاظهر الذي هو المقدم على غيره من التوجيه بحسب السند والجهة  
ومنه يظهر انه لا وجه لتوجيه ما دل على وقوع الواحدة بالشبهة بين  
الاصحاب قديما وحديثا بعد عمل جماعة من القدماء بالروايات الدالة  
على البطلان وعدم فدح مثل هذه الشهرة الغير المعلوم استنادها الى وجه

اطلعوا عليه وكان سبباً لاعراضهم عن العمل بهذه الروايات بحيث لو اطلعتنا  
 عليه لاعرضنا بمجرد الشهرة رواية او محملاً لا يقتضي رفع اليد عما هو الاظهر  
 في الدلالة من الروايات - بعد كون الترجيح محسب الدلالة - فمما على  
 الترجيح - سندا اجمعه فالاقوى حينئذ هو القول بالاطلاق في المرض  
 كما حكى عن جماعة من القدماء فلاحظ وتدبر ولو كان المطلق مخالفاً لما تقدمنا  
 لوقوع اثبات ازمه ذلك ، وربما يستدل له بان ذلك ديه لكه كما نرى  
 انما يقتضي التزامه بذلك لا زومه عليه امدام الملازمة بين الالتزام الناشئ  
 عن اعتقاده الذي هو مقتضى تدبيره بديه وارومه عليه ، وما فجرد كونه  
 دينا له ليس دليلاً على ازمه واقما كي يكون ذلك حكماً وقماً محمولاً  
 في حقه لولا ملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب بل لو فرض ملازمة  
 مجرد التدين الزومه عليه واقما لم يكن ذلك دليلاً على صحة اراءه به  
 وترتيب اثاره حجة من غيره على طائفته كما انه لو فرض ملازمة ذلك  
 لصحة ازام غيره لم يكن ملازمة الزوم عليه ، ولا يصح الاستدلال بما سمعت  
 لاعلى ازمه عليه ، اقماً ، ولا على اراء غيره له بل لا يصح ازام امير له بمجرد  
 ذلك لانه لزم له امرناطل لان المزموم عليه على خلاف لوقفه ، مجرد  
 اعتقاده لا يغير الواقع وان اسلمزم التزمه به وان اريد من ذلك انوطنة  
 للاستدلال بالاخبار الواردة في هذا المقام وبكون ذلك سبباً للصحة  
 لم يصح حمله دليلاً مستقلاً في وبال المسك ها كما جعله على اي حال  
 فالروايات الواردة كافية في اثبات التزموم عليه وصحة اراءه ، مثل رواية  
 على بن ابي حمزة انه - مثل الحسن - عن المطلقة على عبد السنة بنت زوجها  
 الرجل فقال الزموم من ذلك ما الرموا منهم ، نزه جوهن فلاس بذلك  
 ورواية عبد الاملى عن ابي عبد الله قال سئله عن رجل يطلق امرته

ثلاثا قال، ان كان مستخفا بالطلاق الزمته ذلك ومرسلة الصدوق عن  
ابي الحسن الرضا عليه السلام من كان يدين بدين قوم لزمته احكامهم  
الى غير ذلك مما يدل على صحة تزويج المطلقات ثلاثا وانهن لا يتركن بلا  
زوج وان طلاق الخالف ثلاثا محل لغيره بل مقتضى عمومات جملة منها  
عدم الفرق بين الطلاق ثلاثا وغيره مما يخالف السنة كالحلف على الطلاق  
او ايقاعه في الحيض او في طهر الواقعة او غير شاهدتين بل عدم الفرق بين  
الطلاق وغيره مما يدينون به في سائر الابواب كالميراث وغيره ثم ان المحقق  
ذكر لو قال انت طالق لاسنة صح وكذا لو قال للبدعة ولو قيل لا يتم كان  
حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير مراد وحكى في الجواهر الجزم  
بذلك عن الفاضل ومن تاخر عنه وفيه ان الكلام في ذلك ان كان بعد  
الفراغ من اجتماع جميع الشرائط المعتبرة في الصحة من غير جهة التقييد  
بالسنة والبدعة والنظر انما هو في تأثير مجرد التقييد باحدهما فلا وجه لقوله  
بعد ذلك ولو قيل لا يتم كان حسنا لان البدعي لا يتم عندنا والاخر غير  
مراد لان المفروض حينئذ اجتماع سائر الشرائط التي منها القصد الى  
الطلاق الصحيح بل الذي ينبغي النكاح فيه حينئذ هو تأثير مثل هذه  
الضمنية في البطلان وعدمه وان كان في تشخيص الصغير في مثل هذه  
الموارد فجرد التقييد بالبدعي لا يستلزم اختلال شرط من الشروط حتى  
يحسن ان يقال قولا كلياً انه لا يتم لعدم وقوع البدعي والاخر غير مراد  
لان مجرد التقييد به لا يوجب انقضاء الارادة واقعا كما ان مجرد التقييد  
بالسنة لا يوجب اجتماع بقية الشروط وبالجملة تشخيص الصغير ليس  
منضبطا تحت قاعدة كلية فربما تقوم القرينة الحالية في مورد التقييد بالبدعة  
على ارادة الطلاق الصحيح كما ربما تنكس الامر فيقيد به نة وانقارئة

تدل على ارادة البدعي واذا لم يكن هناك فريضة اصلا وكان الكلام مع  
التعبد المزبور ظاهرا في عدم قصده الاطلاق البدعي بطل لانه لا يريد  
تأثير ما اوقمه في الطلاق بل يريد صمم تأثيره وبما ذكرنا كله يتضح وجه  
المسئلة في الفروع التي ذكروها في هذا المقام التي منها انه اوقالت  
طالتي في هذه الساعة ان كان الطلاق يقع بك اوقالت انت طالتي اعدل  
طلاتي او اكله او احسنه او اقبحه اوقالت ملاء مكة وملاء الدنيا اوانت طالتي  
لرضي فلان اوانت طالتي ان دخلت الهمار واذا منك طالتي الى غير ذلك  
من الفروع الكثيرة المذكورة في هذا المقام فان المرجع في جميع ذلك  
الدلة المتقدمة ان كان الاشكال فيها من حيث الكبرى ومع الشك يرجع  
الى الاصل المتقدم الفاضى بالفساد في غير ما علم صحته وان كان من حيث  
الصغرى فالمدار على احرازها بوجه ولا كرامة في اطالة الكلام فيها فلا حظها  
واما ما يعتبر في اصل الطلاق فهو الاشهاد فلا يصح الابيه وطبه الاجماع  
والكتاب والسنة التي منها قول علي ع في رواية ابن سلم لمن سألته من  
طلاته اشهدت رجلين عدلين كما امر الله عز وجل فقال لا فقال اذهب  
فابس طلاقك بطلاق وقول الصادقين في حمنة زواردة ومحمد بن مسلم وان  
طلانها في استقبال عدتها طاهرا من غير جماع ولم يشهد على ذلك رجلين  
عدلين فليس طلاقه اياها باطلاق وقول الباقر ع في حديثهما ايضا الطلاق  
لا يكون بغير شهريه وقول الصادق في خبر ابي الصباح من طلق بغير شهريه  
فليس بشيء الى غير ذلك من النصوص وهل يعتبر في شهادتهما معرفةهما  
بالمطلق والمطلق في الجملة ولو بالاسم والاشارة الاول بدم  
المعرفة التفضيلية والاولا بغير شيء من ذلك بل يكفي شهادتهما على الاشياء الطلاق

مطلقاً وجوه بن اقول انشأت عن اختلاف الانظار في الاخبار الواردة في هذا المضمار لدعوى ظهورها في اعتبار العلم بالمطلق والمطلقة على وجه يشهد عليهما عند الحاجة كما عن صاحب المدارك في شرح النافع حيث ذكر ان الظاهر من اشتراط الاشهاد اعتبار حضور شاهدين يشهدان وقوع الطلاق والشهادة على وقوعه لا تكون الامع المعرفة ليشهد المدلان بوقوع طلاقها مع ان مجرد سماع صيغة لا يعرف قائلها لا يسمى اشهاداً قطعاً ويؤيده ان الاشهاد في الطلاق كالاشهاد في غيره من الدين ونحوه يتوقف على معرفة من وقع منه الطلاق وعليه الطلاق دفعا لما ربما يتفق لاحدهما من الانكار كما ربما يؤى اليه حسن حران عن ابي عبد الله لا يكون خلع ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من المرثة من غير جماع وشاهد بن يعرفان الرجل وريان المرثة وبحضرة التخيير وقرار المرثة انها على طهر من غير جماع يوم خيرها فقال له محمد بن مسلم ما اقرار المرثة هنا قال يشهد الشاهدان عليهما بذلك للرجل حذرا ان اتى بعد فتدعى انه خيرها وهي طامت فبشهادة عليهما بما سمعا منها واستدل ايضا على ذلك بمكاتبة محمد بن احمد بن المطهر الى العسكري اني تزوجت نسوة لم اسئل عن اسمائهن ثم اريد طلاق احديهن وتزويج امرئة اخرى فكتب انظر الى علامة ان كانت بواحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي لها علامة كذا وكذا هي طالق ثم تزوج الاخرى اذا انقضت العدة لكنها كما ترى ناظرة سؤالا وجوابا الى كيفية التمييز المتبر في صحة الطلاق بعد عدم التمكن من التمييز بالاسم لعدم العلم باسمائهن لا لزوم المعرفة بالمطلقة في صحة الاشهاد فلا دلالة لها على المطلوب كما لا دلالة في حسن حران على ذلك لعدم التعرض للطلاق مع احتمال ارادة الارشاد

الى الاحتياط واتقان الامر لكي لا يقع التثا اجر والخلاف بل يمكن منع ظهور الادة  
في اعتبار المعرفة التفصيلية لصدق الاشهاد بمجرد المعرفة بالاسم بل يدل على عدم  
اعتبار المعرفة التفصيلية صحه قلبي اصير المرادى سئلت ابا جعفر عليه السلام  
عن رجل تزوج اربع نسوة في عدة واحدة وقال في مجلس واحد ومهورهن  
مختلفة قال جائز له ولهن قلت ارايت ان هو خرج الى بعض البلدان  
فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها فوما من اهل تلك البلاد  
وهم لا يعرفون المنة ثم تزوج امرئته من اهل تلك البلاد بعد انقضائه  
عدة المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف ينقسم ميراثه فقال ان كان  
له ولد فان للمرثه التي تزوجها اخيرا من تلك البلاد ربع ثمن ما ترك  
وان عرفت التي طلقت، بمينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس  
عليها العدة قال وتقسم الثلث نسوة ثلثا رابع ثمن ما ترك وطهين العدة  
وان لم تعرف التي طلقت من الاربع فمن النسوة ثلثة ارباع ثمن  
ما ترك ينهن جميعا وطهين جميعا العدة لكن يمكن منع دلالتها على  
ذلك من جهة عدم سؤاها سؤالا وجوابا في صحة الطلاق وهما بل  
السؤال انما هو عن كيفية تقسيم ميراث الزوج الميت بعد وقوع مثل هذا  
الطلاق منه عند قوم لا يعرفون المطاة فيمكن ان يكون فرض الوافعة  
كذلك عند السؤال عن تقسيم الميراث لنسبائهم خصوصا بانها بعد  
سبق معرفتهم بان يكون ذكر عدم المعرفة في السؤال من حيث الاشكال  
في تقسيم الميراث لا من حيث الاشكال في صحة الطلاق وعدمها  
فلا دلالة فيها على عدم اعتبار المرأة كما استدل صاحب الحدائق  
وتبعه على ذلك صاحب الرياض كما لا دلالة لادلة اشتراط الاشهاد على  
اعتبارها بل ربما يدعي ظهورها في الاطلاق الناضى بعدم اعتبارها راسا

كما اعترف بذلك في الرياض واستند في اختيارها في الجملة بنحو من  
الاسم او الاشارة الى المسكوبة المتقدمة التي عرفت اعدم دلالتها والى ان  
فائدة الاشهاد لا تحصل الا بذلك المدفوع باحتمال كونه لبعض التبعيد  
فالمدة في المقام هو اطلاق اداة الاشتراط فان ثبت ذلك فهو والا فان  
كان لادلة الطلاق اطلاق فهو المرجع لو ثبت احواله الخارج في مثل ذلك الى  
العرف مع احرار اكتفئهم بمجرد الاشهاد على الصيغة ولو مع عدم العلم  
بالمطلق ولا المطلقة فلا اشكال ايضا والا فقتضى الاصل هو الاقتصار  
على صورة المعرفة كما ذهب اليه صاحب المدارك وقد عرفت سابقا بانه  
لا اطلاق لادلة الطلاق كما توهمه صاحب الجواهر وبذلك زعم ان  
الاصل يقتضي الصحة الا ما ثبت فساده ومع ذلك لم يتمسك به في  
مثل هذه الفروع بل تمسك باصالة الفساد ولا شيء من الاحالة  
واكتفاء العرف معلوم ولا يخفى عدم ثبوت اطلاق ظاهر في ادلة الاشتراط  
لان الظاهر كونها مسوقة لمجرد اشتراط صحة الطلاق بالاشهاد لا لبيان  
كيفية الاشهاد حتى يتمسك باطلاقها في دعوى الصحة بمجرد سماع  
الشاهدين الصيغة وان لم يعرفا واحدا من المطلق والمطلقة بوجه ولو بنحو  
الاسم والاشارة بل وان لم يكونا مقبولي الشهادة على احدهما الامر لا يتنافى  
المدالة من خصومة او ابوة او رقية ونحو ذلك بل ولو مع عدم العلم لهما  
بكون المطلق زوجا او وكبلا او وليا بل ولو انشاء بمحضر ممن لا يبصر  
المطلق ولا يعرفه لمعي ونحوه فهي من حيث النظر الى هذه الجهات  
ممهلة بل في بعض الروايات ما ياتي عن تعميم الصحة الى مثل  
للصورة الاخيرة التي لا شهادة لهما فيها الا على مجرد سماع صيغة من

متكلم لا يقدران على تشخيصه بوجه لعمى ونحوه مثل رواية محمد ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال جاء رجل الى علي فقال يا امير المؤمنين اني طلقت امرأتي فقال لك بينة قال لا قال اعزب فانه عليه السلام سئل عن وجود البينة له على طلاق امرئته وبمجرد وجود عدلين سمعاً متكلماً يقول امرأتي طالق ولا يبصرانه لعمى ونحوه لا يوجب كونه ممن له البينة على طلاق زوجته الا ان يكون المقصود منها البينة في مقام الدعوى لا ما يعتبر في صحة الطلاق لكنه خلاف ما هو الظاهر منها من كونها في مقام عدم صحة الطلاق منه من غير اشهاد كما هو المراد من قوله اعزب لاعدم ثبوت دعوى الطلاق منه مع عدم البينة على دعويه وان صح طلاقه حال وقوعه لعدم الحاجة اليها في مقام الدعوى بل يكفي اقراره بذلك بل يناق الاكتفاء بالصورة المذكورة حسن حران المتقدم الذي لا يقدح عدم الترض فيه للطلاق بموضوع اتحاد حكم الطلاق مع الخلع في ذلك ولا اشتباهه على التخيير الذي لا يقول به ولا اشتباهه في اعتبار المعرفة على ما لا يقول به احد كروا بينهما للثبوت واقرارها عند ما يكونا في طهر من غير جماع لاز عدم الالتزام بمثل ذلك لا يناق الاخذ به في ما يتفق على عدم الالتزام به من معرفتهما لرجل نحو الاسم الاشارة مع افادة التبيين والتعيز به كما يقول به صاحب الحدائق والرياض ومنه يقدح كون الخلاف بين الحيد وفيه ممن يقول باعتبار المعرفة في الجملة ولو بنحو الاسم او الاشارة انظبا فانه لا يظن بصاحب الحدائق الاكتفاء بمجرد الاسم اذا لم يفد تبييناً له لطلقة كما لو ذكرها بالاسم المشترك بين نساته وان فصل به ميبنا لا من جهة عدم حصول التبيين المتبني في نفسه في صحة الطلاق فانه يكفي فيه التعيين بالاسم



مع فصدده بذلك زوجته المينة المسماة بذلك الاسم وان كلف مشتركا  
 بينها وبين غيرها بل لعدم حصول المعرفة المتبعة في صحة الاشهاد وكنا  
 الاشارة التميز المقيدة في التبيين كما انه لا يظن بالسيد الالتزام بلزوم اكثر  
 من العلم بالمطلق والمطلقة بنحو يميزان من التميز ولو بالاسم المهور المفيد  
 في التمييز وعلى اى حال فالاصل في المسئلة بعد وضوح عدم اطلاق  
 نافع في ادلة الطلاق او الاشهاد بمنعنا من التمسدى الى غير صورة  
 المعرفة بهما في الجملة سيما بعد ما عرفت ان الاشهاد هنا كالاشهاد في غيره  
 من الموارد التي لا يكتفى فيها بمثل المفروض التي سمعتها وما يدعى شمول  
 الاطلاق لها ثم ان الادلة كتابا وسنة واجماعا تطابقت على اعتبار المدالة  
 في الشاهدين فلا يكتفى بشهادة فاسقين ولا ريب ان المدالة في المقام  
 كغيره لا يراد منها الا المصلحة الخاصة التي عرف الطريق اليها بما في  
 صحبة ابن ابي ينفور وايس وما يتحقق بمجرد الاسلام كما ربما  
 يحتمل ذلك ممن اقتصر على اعتبار الاسلام فهما كالشبخ في محكي  
 النهاية والقطب الراوندى على ما حكى عنه وان كانت المبراة المحكية  
 عن النهاية لا يتطرق فيها هذا الاحتمال بعد التامل نعم حسن الظاهر  
 طريق الى احرازها شرطا فيرتب اثار المدالة الواقعية من جواز الاقتداء  
 والاعتداد على الشهادة في الطلاق وغيره على من اتصف به لقيام  
 الطريق المتبر شرعا عليها وليست المدالة هنا معنى اوسع مما عرف به  
 في جاز من الاخبار كما توهمه بعض الاصحاب بل ربما يستدل له بما  
 في حسن البرزطلى عن ابي الحسن عليه السلام قات فان اشهد رجلين  
 ناصيين على الطلاق ا يكون طلاقاً فقال من ولد على القطرة اجبرت شهادته  
 على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وصحيح عبدالله بن المنيرة قلت

لرضا عليه السلام رجل طاق امرئته واشهد شاهد بن نصيب قال  
 كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته  
 وهما كاترى لادلالة لهما على ذلك لفقوا احتمال ان يكون الوجه في المعدل  
 من الجواب الصريح بذكر كبرى كلبة الاشارة الى اشتراط المدالة عبارة  
 لا تانفي التيقية ويكون المراد من التوك على الفطرة وعرفان الخير  
 والصلاح منه اتصافه بالايمان والمدالة المتقين في الاصاب الذي لا  
 يعرف منه الا الشر والتبادل لو سلم دلالتهما على ذلك وجب طرحهما  
 لاعراض الاصحاب بل كلما كانا نص واصح كانا لطرح اولى واضمح  
 فلا ترفع اليد عن ظواهر الكتاب والسنة على اعتبار المدالة التي لا تشكل  
 في انها ليست عبارة عن نفس الاسلام مجرد مثل هذين الخبرين اللذين  
 يلوح منهما الصدور عن التيقية فما عن الشهيد في المسامك وسبطه في  
 شرحه على النافع والكاشاني في مفاتيحه من الاكتفاء بالاسلام في غاية  
 السقوط ثم ان الظاهر من الكتاب والسنة كون المدالة كاتر اثر شرط  
 الواقعية وان الاكتفاء بحسن الظاهر كما اتفق عليه تنص والتموى لجرد  
 كونه طريقا الى الواقع لالاه قباره في نفسه فلو ظهر عند انطلق اغيره  
 فسهما اوفسق احدهما لم يجز ترتيب اثار الطلاق عليه لبطلانه حيث  
 باتقاء شرطه وهو شهادة المدلين بل وكذلك بالنسبة الى نفس الشاهدين  
 من حيث اطلاعهما على فسخهما وان جاز لغيرهما ترتيب اثار الصحة  
 من جهة عدم اكشاف خلاف الطريق عنده نعم لو كانت المدالة عبارة عن  
 قس حسن الظاهر او كانت هي الملكة النفسانية لكن كان اعتبار حسن الظاهر  
 من باب الموضوعية لا بلطس كونه طريقا الى احراز المدالة الواقعية لم

يضر اطلاع الزوج او غيره على فسخهما واقما اذا كان على وجه لا يطاق  
صدق حسن الظاهر ولاجل الخلط بين الطريقتين والموضوعة وكون  
العدالة هي الملكة او نفس حسن الظاهر بما يتوى الصحة بالنسبة الى  
الزوج لو سلم فسخهما مع ظهور حالهما بل وكنا بالنسبة الى نفس  
الشاهدين لان المدار في الصحة على حسن الظاهر الذي لا يتأفیه  
فسخهما واقما وقد يتوى البطلان بالنسبة الى الزوج حينئذ ويحتمل  
الصحة بالنسبة اليهما على اشكال لكن قد عرفت ان العدالة ليست  
الا الملكة والشرط ايضا ليس الا هذه دون حسن الظاهر وهو ليس الا  
طريقا الى الواقع فمع العلم بخالفة الطريق له حال الطلاق او بصدده  
لا وجه للاجتهاد به في ترتيب الآثار ولا مجال لقياس المقام بمسئلة الإيتمام  
لان المدار فيه على الوثوق المقروض حصوله حال الإيتمام وان انكشف  
فسق الامام بعد ذلك بل لو فرض اشتراط العدالة بالمعنى المذكور  
كان مقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من لاتماد هو الصحة والكلام  
هنا انما هو في الصحة والبطلان باعاط نفس مادل على اشتراط العدالة  
ومقتضى ظهور ذلك كونها شرطا واقميا غايبة ما هناك ان الشارع جعل  
حسن الظاهر طريقا اليها ولا وجه للاجتهاد بما وقع اذا بان تخلف الشرط  
الا ان يدل دليل خاص عليه فيستكشف منه ان دائرة ما هو شرط واقما  
ايح مما يقتضيه ظهور دليل الاشتراط والعدالة في باب الإيتمام كذلك  
لو كان المدار عليهما دون مجرد الوثوق الذي لا يتأفیه ظهور الفسق بصد  
ذلك لولا مثل لاتماد وغير مادل على الاجتهاد لو ظهر الخلل ل ولو  
ظهر كون الامام يهوديا لكن بعد قيام مثل هذا الدليل يستدل ان احد

الأمرين من المدالة واحرازها شرط في صحة الايتام فلا يباين انكشاف  
 الخلاف بعد ذلك وفرض مثل ذلك وان كان يمكن في المقام الى ان مرجع  
 ذلك ان اعتبار حسن الظاهر من باب الموضوعية لا لاحراز الواقع به  
 وهو خلاف ظاهر صحيحة ابن ابي برفور المدالة على كون حسن  
 الظاهر اشارة على المدالة التي هي الملكة وطريق ان ثبوتها لا كونه بنفسه  
 مناطا في الحكم في عرض المدالة وبما ذكرنا يتضح ماهو الحكم في مجهول  
 الحال بل وظاهر الفرق وانه لا وجه للبطلان اذا انكشف كونها طليق  
 في الواقع كما جعل احد الوجهين في محكي كشف القتام فان حسن  
 الظاهر سواء كان طريقا الى الواقع او معتبرا في نفسه لا يوجب هدمه او  
 هدم العلم به البطلان مع فرض المدالة فيهما ولما اما على الاول فواضح  
 واما على الثاني فلان اعتبار ذلك حينئذ كما عرفت ليس على نحو الانحصار  
 بل بعد فرض اعتباره كذلك يرجع الامر الى ان المدالة واحرازها بطريق معتبر  
 وهو حسن الظاهر على سبيل منع الخلو شرط في الصحة لان الاحراز وحده  
 شرط ولا اثر لثبوت المدالة وانما الا ان يدعى ان المدالة عبارة عن نفس حسن  
 الظاهر وهو كما ترى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فان الظاهر من دليل  
 اعتباره انه اشارة على المدالة غاية الامر امكان دعوى ان اعتباره اشارة  
 ليس لمحض الطريقة بل الاعتبار به بنفسه كما هو احد القولين في كفاية  
 اعتبار الطرق والامارات بادلها وان كان خلاف المشهور ثم انه لا ينبغي  
 الاشكال في عدم صحة احتساب الزوج من الشاهدين واما الوكيل او  
 الولي فكذلك ايضا لان الادلة منصرفة عن مثل ذلك الى ما  
 اذا كان الشاهدان خارجين من اطراف الطلاق من الزوج ولو الوكيل

الولي ولا اقل من كون ذلك هو القدر المتيقن فلا دليل على الاكتفاء بشاهدين كان احدهما المطلق سواء كان هو الزوج او وكيله او وليه كما ان ظاهر الأدلة بل صريح بعضها اعتبار اجتماع الشاهدين عند انشاء الطلاق فلو شهد احدهما بذلك ثم شهد الاخر منفردا لم يصح الطلاق ويبدل عليه صريحاً بحسن البنزطي سئلت ابا الحسن عن رجل طلق امرئته من غير جماع واشهد اليوم رجلاً ثم مكث خمسة ايام ثم اشهد اخر فقال انما امرآن يشهدان جيماً واما صحبة ابن زبير الدالة على صحة التفريق فهي محمولة سيما بملاحظة صراحة اخرها في عدم جوازه على التفريق في الاداء هذا في الشهادة على الطلاق واما الشهادة على الاقرار به فلا يتم الا اجتماع بل لا يتم اتفاقهما على وقت الاقرار فيثبت مع شهادة واحد باقراره في وقت والاخر باقراره في غيره لان المناط اقراره بذلك وهو مما اتفقا على وقوعه واختلاف زمان الاقرار فيهما لا يضر بثبوت الاقرار بشهادتهما بعد الاتفاق على اصل الاقرار هذا تمام الكلام في الشروط (واما اقسامه) فينقسم الطلاق اولاً الى البدعة والسنة باعتبار استعماله في الجامع بينهما مجازاً بناء على ماهو الظاهر من كونه اسماً للفراق الحقيقي الذي لا يحصل الا من سببه الصحيح كلفظ البيع ونحوه فانه اسم للتملك حقيقة دون مطلق انشاء التملك ولو فاسدا لصحة سلب البيع منه حقيقة كما يصح هنا سلب الطلاق مما لا يوجب الفراق كما وقع في جملة من الروايات مثل قوله في خبر ابن مسلم فليس طلاقك بطلاق فان الظاهر ان السلب بنحو الحقيقة والنية انما كانت في طرف المسلوب عنه يعني ان ما كان ينظر كطلاقاً مع عدم الاشهاد

ليس بحقيقة الطلاق لان ما وقع منك من الطلاق الحقيقى ليس بطلاق  
يؤثر اىكون الساب للحقيقة باعتبار صفة التأثير وان لم يكن بنحو المجاز  
فى التقدير بل سلب الحقيقة ببناء المبالغة نظير قوله عليه السلام بالثناء  
الرجال ولا رجال فالطلاق كغيره من الفاظ المتعود والابتعاات لم  
لما يحصل من سببه الصحيح لفة وشرعا وعرفا لانفس انشائه الذى هو  
اعم منه ومن الفاسده ان قسم اليه والى غيره باعتبار الجامع بينهما والاشتمال  
فى الفاسد ابتداء بضرب من المجاز كما فى غيره من الالفاظ المشتملة  
فى الجامع بين المسميات وغيرها اذ فى خصوص غيرها نسم مصداق  
الصحيح ردا بخلاف بحسب الاظافة. يكون الصحيح عند قوم فاسد  
عند اخرين كجملة من افراد البدعى التى تصح عند العامة وتبطل  
عند الخاصة لكن الطلاق لا يخرج عن كونه اسما لفراق الحقيقى فلا  
يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغيره بل صحته وفساده مساويان  
لوجوده وعدمه نعم لو كان اسما للانشاء الذى يتسبب به اليه جرى  
قابلية الاتصاف بهما باعتبار التأثير فيه وعدمه والكلام فى صحته اسما  
للصحيح منه او الاعم ومن هنا يتضح سقوط مسالى الجواهر من ان  
لفظه اعم من الصحيح والفساد لفة وشرعا وعرفا لوضوح ان الطلاق  
لفة ليس الانفس الفراق دون التصيصة القابلة للصحة والفساد وكنا شرعا  
وعرفا اذ ليس للشارع ولا للمعرف تصرف فى معنى الطلاق نعم لاشتمال  
فى كلمات الشارع ومحاوره الرف فى انشائه والاستعمال اعم من الحقيقة  
وكيف كان فالطلاق يقع موضوعا للاحكام الاربعة المحرمة والوجوب  
والكراهة والاستحباب اما المحرم منه فهو الطلاق الذى لا يوافق  
الكتاب والسنة واما غيره فهو الطلاق الذى التصرف بالوجوب التخييري

في المظاهر والمولى والندب مع عدم العفة والشقاق والكراهة مع التيام  
الاخلاق لكن طلاق البدعة اصطلاحا لا يطلق الا على ثلث طلاق  
الحائض الحائض مع حضور الزوج او غيبته قبل المدة حسبما تقدم او  
النفساء التي كالحائض في الاحكام والطلاق في طهر الواقعة على انفصال  
المتقدم وطلاق الثالث من غير رجعة بينها مرسله كانت او مرتبه  
وتحريم هذه الثلاثة كغيرها مما يبطل لفقده شرط من الشروط لمجرد  
التشريع لا حرمتها ذاتا كالبيع الربوي لان مجرد النهي عنها لا يدل على  
الحرمه الذاتية لظهور كونه ارشادا الى فسادها نعم في جملة من الاخبار  
الواردة في موافقة الطلاق للسنة وبطلان ما يخالفها ما يشر بل يدل على  
حرمتها من غير جهة التشريع مثل قول ابي جعفر عليه السلام في رواية  
ابي بصير والله لو ما كنت من امر الناس شيئا لاقمتهم بالسيف والسوط  
حتى يطلقوا لمدة كما امر الله عز وجل وقوله في رواية معمر بن وشبكه  
لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف وقوله في رواية ابي بصير ايضا  
ثم لم تؤت رجل قد خالف الا اوجبت ظهره وقول الصادق عليه السلام  
في رواية الفضل الهاشمي لا يقع الطلاق الا على كتاب الله او السنة لانه  
حد من حدود الله عز وجل يقول اذا طلقتن النساء فطلة وهن لمدنتن  
واحصوا المدة ويقول واشهدوا ذوي عدل منكم ويقول تلك حدود الله  
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه الى غير ذلك مما هو ظاهر في كون  
الطلاق لغیر السنة محرما ويرد فادله الى الكتاب برغم انه يوجع ظهره  
ضرا اذ خالف وانه تمدي عن حدود الله الظاهر في ان مخالفة السنة ليست  
لمجرد التمدي عن حد فصد من حيث قصد التشريع بل من حد فله  
من حيث انه ارتكب محرما ولنا بنظام بالسيف والسوط حتى يطلق للعدة

كما سمته في الرواية الظاهرة في ان اقامته بذميمة انتهى من النكروا  
 يجبر بذلك على موافقة الطلاق لسنة وترك مخالفتها لكن لو ثبت الحرمة  
 بظهور هذه الروايات وغيرها مما ورد في عدم صحة الطلاق بمنزلة  
 خلية او برية من قوله في رواية زرارة لو كان لي سلطان لا وجت والله فلا  
 يختص ذلك بالثلاثة المتقدمة التي يطلق البدعة عليها اصطلاحا بل كل  
 طلاق يخالف السنة اتمد شرط من الشروط كما ذكر في رواية الفضل  
 الهاشمي فلا وجه لما قد يقال في اختصاص طلاق البدعة بما ان ذلك  
 من جهة اختصاصها بمرود النهي ذهابه دون غيرها مما يبطل لفقد الشرط  
 ولذلك يختص الاثم بما دونها كما لا وجه اني الدليل على الحرمة من غير  
 جهة التشريع بعد ظهور مثل هذه الاخبار في الحرمة كذلك ثم انه  
 ربما قسم السني الى البائن والرجعي والمعاني ذمما جعل المعدي كما هو  
 المعروف فصا من الرجعي لا نسبها له ولا يخفى عدم استقامة شيء من  
 هذين التفرقة بغير ذلك من اقسامه بل جميع اقسام الطلاق من ملاحظة كون  
 البدعي في تفرقة اقسام الطلاق اليه والى السني اصطلاحا في الطلاقات  
 الثلاث المذكورة لمخرج غيرها مما فقد فيه شرط من الشروط الاخر  
 من جميع الاقسام كما لا يتبين جعل المعدي نسبها للبائن والرجعي فانه  
 ان كان لمعاض كل طلاق فانما منه رجعيان والثالث بائن فلا يكون حارحا  
 من الرجعي والبائن وان كان لمعاض لمعروض من حيث ان له اثرا خاصا  
 وهو عدم الحلية للزوج حتى تنكح زوجا غيره فمع ان مجرد ترتيب الاثر  
 على طلاقين جميعين وطلاق بائن لا يوجب كون جميع فردا من تفرقة  
 في قبيل الثلاث ثم حينئذ تربيح لاقسام بلعنا جميع الطلاقات الثلاث  
 المدية التي تبلغ التسع المراكب من ستة طلاقات رجعية وثلاثة ابدعية



في الحرمة الابدية ومن هنا يضح عدم استفاة جبل المدى قسمان  
الرجعي قلن الرجعي منه داخل في الرجعي والباين منه داخل في البائن  
وان كان بلعاط المجموع بطل كونه من امة ام الرجعي لان المركب من  
الداخل والخارج خارج ولزم حينئذ جملة قسيما فيارم عليه من الاشكال  
مانتدم وعلى اى حال فالطلاق البائن وهو الذي لا يصح فزوج معه  
الرجمة بهاسته (الاول) طلاق اتى لم يدخل بها والظاهر ان اعتبار الدخول  
الذي يناط عليه المحكم بالقبول دون الدبر لانصراف الادلة المشتبهة  
عليه الى الدخول في القبل بل وما هو كناية عنه مثل المس والمس ونحو ذلك فان  
مثل ذلك كناية عن الدخول المنصرف الى ذلك الا ان يدهى حكومة قوله  
هو احد المائبين الى ذلك لكنه كما ترى في مقام بيان الحكم من  
وجوب التمسك وغيره لا تحقيق مناط الدخول فلا ينافي كونها غير مدخولة  
بها بالنظر الى هذا الحكم وان وجب التمسك لكون الدبر احد المائبين  
ومنه يظهر انه لا وجه للتمسك بصدق التفاه الختائين والمواقعة وانفسر  
الالتقاء بالتحاذي فان عنوان الموضع وع في هذا الباب هو الدخول وهو  
منصرف الى الدخول في القبل وان كان الدخول في الدبر دخولا حقيقة  
فضلا عن مثل تحاذي الختائين نعم لو لم يكن هناك انصراف وكان القدر  
المتيقن في مقام التخاطب من مثله لو كان في حيز الاثبات هو الدخول  
كان المتيقن في التخاطب في المقام الذي هو وقوعه في حيز النفي عدم  
الدخول مطلقا ولو دبرا لان المتيقن كذلك يختلف بحسب الاثبات  
والنفي وبما ذكرنا يظهر سقوط التمسك في ذلك بمثل دعوى اسكان  
سبق المنى الى الرحم مع الدخول في الدبر وقوله هو احد المائبين كما تمسك  
بها وما قبلها في الجواهر ولو شك في ذلك قلن كانت المطلقة في الطلاق

الرجعي زوجة حقيقة كما هو ظاهر الرواية والطلاق في موردها انما يبد  
استمدادا لمصول افرق بعد انقضاء امدته استصحبت الزوجية المأهولة  
قبل الطلاق وان كانت المطلقة به بحكم الزوجة فيما هو الاثار من وجوب  
النفقة والسكنى وجواز الوطى وغيره فان كانت كذلك بالرجوع  
الذي لا يتحقق الابتناء وانما يحصل بالفعل من جهة صدور عن الرجوع  
البنائي لا مطلق الفعل فاشك انما هو في تأثير الرجوع كذلك في تجديد  
اثار الزوجية والاصل عدمها والا بان كانت اثار مرتبة كما كانت مرتبة قبل  
الطلاق لان جهة انقطاعها بعد الطلاق وتجديدها الرجوع البنائي فالاصل  
بقائها ايضا (الثاني) طلاق البائسة وهي البائسة خمسة ايام من سنة على  
حسب اختلاف النساء من حيث كونها قرشية او نبطية او غيرها (والثالث)  
طلاق الصغيرة وهي من لم تبلغ سن امكن الحيض وهو اتمع وان كانت  
مدخولة بها (الرابع والخامس) طلاق الحلب وبارات مع عدم الرجوع في  
البذل (السادس) المطلقة ثلاثا فيها رجعتان وان كانت الرجعة بمقد جديد  
والطلاق الرجعي هو الذي المزوج سراجتها في امدته سواء راحم او لا  
والمدى هو المركب من طلاقين رجعيين وطلاق ثالث مائز لكن كيفيه  
ان يطلق اولاه على الشرائطه براجعتها قبل خروجها من امدته وواقفها  
ثم يدها حتى تدخل في طهر غير المواتمة فيقطعها ثم براجعتها في امدته  
وواقفها ثم يقطعها في طهر اخر فاما حينئذ تحرم عليه حتى تنكح زوجا  
غيره فاذا نكحت غيره وطلقها وعند طهرها اتمت طلاقات كذلك  
حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره فاذا نكحت غيره وطلقها فنزوجها  
زوجها الاول وطلقها ثلاث طلاقات كذلك حرمت عليه ولا تحل له بعد  
ذلك ابدا بغير خلاف ولا شك في ذلك بل الاجماع عليه وجهه عليه

وربما يستدل له بجملة روايات لادلالة لها على المطلوب منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في حديث قال سئلته عن الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق ثم يراجع ثم يطلق فقلت اتى لانحل له حتى تنكح زوجا غيره فيزوجها رجل فيطلقها على السنة ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها ثلاث مرات وتنكح زوجا غيره فيطلقها ثلاث مرات على السنة ثم تنكح فقلت اتى لانحل له ابدافانه مع عدم التمرض فيه لوقوع بحد الرجوع كما هو معتبر في المدي لظهور الرجوع في كونه في العدة بل هو اعم منه ومن الرجوع بمقد جديد بعدها واما حرمتها عليه بعد الطلاقات الثلاث حتى تنكح زوجا فلا يكون قرينة على ارادة الطلاق المدي لان الحرمة المتوقف رفعها على نكاحها غير زوجها ثابتة نصا وفتوى حتى في الطلاق السني بالامنى الاخص مع ان قوله ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها ثلاث مرات لادلالة له على كون الثلاث طلاقات عدليا بل المراد وقوع ثلاث طلاقات في الجملة على السنة بالامنى الاخص كما هو الظاهر من قوله بمذاتك فيطلقها ثلاث مرات على السنة واما تنزيل هاتين الفقرتين على الطلاق المدي بقرينة ما تقدم كما ربما يتوهم فلا وجه له لعدم ظهوره كما عرفت في الطلاق المدي بعد احتمال كون المراد من الرجوع ما يحصل بالمقد الجديد كما هو المراد قطعا من قوله ترجع الى زوجها الاول على تقدير ظهوره في ذلك فلا يصلح ذلك بمجرد قرينة على حمل الطلاقات الثلاث السنة بالامنى الاخص على المدي في الفقرتين لاحتمال ارادة فرض التلقيح من المدي والسني بالامنى الاخص ونحوها خبر زرارة وعاود بن سرحان عن ابي عبد الله قال ان الذي يطلق الطلاق الذي لانحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث مرات لانحل له ابدافانه على دلالة على التحريم ابدافا تسم

المركب من ثلاث طلاقات عديدة اوضح بل ربما يظهر من رواية جليل بن  
 دراج التحريم ابدأ بالتسم من طلاق السنة وهي عن ابي عبد الله عليه  
 السلام قال اذا طلق الرجل المرأة فتزوجت ثم طلقها - ازوجها فتزوجها  
 الزوج الاول ثم طلقها فتزوجت رجلا ثم طلقها فتزوجها - الاول  
 ثم طلقها الزوج الاول هنا ثلثا لم تحل له ابدأ ولا قبل من عدم ظهوره في  
 الطلاق للمدة فلا بد اما من طرحه لشذوذه وعدم العمل به واما من حمله  
 على الطلاق المدي ولو بملاحظة الاجماع الذي هو الناطق في هذه المسئلة  
 لان الروايات التي يستدل بها في المقام خالية عن الدلالة على التبرام ونما  
 ما في رواية الحصال في تعداد المحرمات بالسنة وتزوج الرجل امرئته قد  
 طلقها للمدة تسم تطليقات فلا دلالة له على ان الناطق في التحريم المؤبد  
 هو التسم على الوجه المزبور لانه انما يتتبع على كونه الطلاق المدي مباركة  
 من مجموع الثلث وليس فيه ولا في غيره دلالة على ذلك بل ربما يستظهر  
 خلاف ذلك من صحبة زرارة عن الباقر قال فيها واما طلاق المدة الذي  
 قال الله تعالى فطاهروا من لمدتهن فاذا اراد الرجل منكم ان يطلق امرئته طلاق  
 المدة فلينتظرها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطهرا من  
 غير جماع وبشهاد شاهدين عدلين وراجعا في يومه ذلك ان احب او  
 بعد ذلك بايام قبل ان تحيض وبشهاد على رجعتها وبقائها حتى تحيض  
 فاذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطهرا من حيضها من غير جماع  
 وبشهاد على ذلك ثم يراجعا متى شاء قبل ان تحيض وبشهاد على رجعتها  
 وبقائها وتكون معه الى الحيض اي الحيضة الثالثة فاذا خرجت من حيضها  
 الثالثة طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع وبشهاد على ذلك فان فعل ذلك  
 فقد بانت منه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره المحدث فانه يظهر

منه ان الطلاق المدي في مقابل السني بالمعنى الاخص الذي عرف في صدر الرواية بقوله واما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرته فلينتظرها حتى تطمث وتطهر فاذا خرجت من طهشها طلقها تطيئة من غير جماع. يشهد شاهدان على ذلك ثم يدهم حتى تطمث طمشتين فتتقضي عدتها بثلاث حيض وقد بانث منه ويكون خاطبا من الخطاب ان شئت تزوجته وان شئت لم تزوجه الحديث والمقالة انما هي في الرجوع في المدة والمواقة فيها وعدم الرجوع فيها وتركها حتى تخرج من المدة وتصير بائنة لا رجوع له اليها الا بعدا جديدا رضيت به لانه حينئذ خاطب من الخطاب فيكون الطلاق المدي اما عبارة عن خصوص الطلاق الاول من حيث انه يرجع فيه اليها وواقعا او خصوص الثاني من حيث وقوعه بعد الرجعة والوقاع اوها وما وعلى كل تقدير فالطلاق الثالث لا يكون عديا بل هو طلاق بائن لانحل الزوجة له حتى تنكح زوجا غيره فلا تدل هذه الرواية على كون اطلاق المدي بمجموع الطلقات الثلاث ويكون الطلاق الثالث ايضا عديا لابلحاظ اطلاق اسم الاكثر على الاقل او من باب المجاورة فيكون اطلاق المدة على التسع المرتبة بنحو من الحجاز لان الطلاق الثالث من كل ثلاث لا يكون للمدة لان كونه لها باعتبار الرجوع والوقاع فيها كما يظهر من صحبة زارة المتقدمة بل يظهر ذلك من صحبة ابي بصير الموافقة لمضون هذه الصحبة المعبرة عن الطلاق المدي المقابل للسنني بالمعنى الاخص بطلاق الرجعة فان كان الملاك في صيرورته عديا وقوعه بعد الرجوع والوقاع وان لم يقع بعده رجوع ولا وقاع كما عن النهاية وجماعة كان الطلاق المدي منحصر في الطلاق الثاني لو لم يراجع ولم يواقع بعد ذلك اوفية وفي الثالث لو راجع وواقع دون الاول لم يدم سبق الرجوع

والوقاع وان كان مجرد الرجوع والوقاع في المدة كان منحصر في الاول والثاني وعلى اي حال لا يكون الطلاقات الثلث عددا ولم يظهر موضع لطلاق المدى الثلث على الوجه المزبور كما انه في الجواهر يكون التطبيقات التسع على الوجه المزبور من التسع المدى لوجب التحريم ابدا كما هو المناط في الرواية المتقدمة بل بناء على ما ذكر لا تقع الطلاقات التسع المدية الامع وقوع ثلثة عشر طلقة يكون الاخير منها طلاقا رجيا وبه يتحقق موضوع الحرمة الابدية اذ لا بد حينئذ من وقوع ثلاث طلاقات يفصلها عن غيرها النكاح الجديد اربع مرات وطلاق اخر رجبي بمد المحلل الاخير وعلى تقدير كون الاول منها هو المدى يلزم وقوع سبع وعشرين طلاقا كما لا يمد كونه هو الظاهر من صحبة زرارة المتقدمة لانه ذكر ان الطلاق المدى الذي تصدى لفسيره هو الذي امر به في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فطهرن امدنهن ومن المعلوم ان المأمور به من الطلاق هو طلاق واحد لا متعدد فاطلاق المدى لا يكون الا واحدا وهو انطلاق الذي يقع اوله ويراجع ويواقع به -هـ- واما ذكر الطلاق الثاني والثالث فهو لجرد بيان ما يحتاج منه الى التعديل لا ما هو من جملة الطلاق المدى كما يلزم ذلك ايضا لو كان الطلاق المدى عبارة عن الثلاث بالنحو المزبور اذ يكون المجموع حينئذ طلاقا واحدا عددا واللازم حينئذ في تحقق التحريم المؤبد تحقق تسع طلاقات يكون كل واحد منها مركبا من هذه الثلثة لان المفروض حينئذ ترك كل واحد منها من ثلاث طلاقات اثنان منها رجبان والثالث بائن والجملة الرواية لا تدل الا على ان تسع تطبيقات لمدة يوجب التحريم ابدا وبه يقيد الاطلاقات العمالة على عدم الحلية مع الطلاق نشأ لمدة الامع

نكاحها لزوج غيره بما اذا لم يصل حد التسع والا حرمت عليه ابدا كما  
لا بد من حملها ايضا على انها لبيان مجرد ان الطلاق ثلثا لامدة سبب  
للتحريم الذي لا يرفعها الا نكاحها بغيره لانحصار السبب فيه فلا ينافي  
كون الطلاق ثلثا للسنة مطلقا سواء كان بالمعنى الاعم او الاخص سيما  
ايضا في ذلك واما ان التسع من الطلاق المدي بماذا يتحقق فلا دلالة  
عليه فالامدة في مستند الحكم المزبور هو الاجماع هنا كله بالنسبة الى  
الحرمة واما الامة فان كان في النصوص المزبورة اطلاق بالنسبة اليها اخذ  
به الا اذا قام الدليل على خلافه والا فلا بد في مخالفة الاصل من الاقتصار  
على مورد قيام الدليل لكن قد استفاضت النصوص بتحريمها المحتاج الى  
الحمل بطلقتين بينهما رجوع ووقاع واما الحرمة الابدية فلا دليل على  
حصولها بتكرر ذلك ثلاثا وحينئذ فان كان في ما دل على التحريم بالتسع  
المدي اطلاق بشملها فهو ولا بد حينئذ من مراعاة التسع فيها وان  
كفي في الحرمة المتوقعة على التحليل طلقتان والا كان مقتضى الاصل  
عدم حرمتها ابدا وان تكرر ذلك بازيد من المثل بل بما يتجاوز عن  
التسع لكن قد يدعى از المستفاد من الحكم في الحرمة هو الحرمة ابدآ  
مع وقوع اثلاث من التطليقتين بناء على انها النصف من الحرمة وحيث  
لا يتصور التنصيف في الطلاق جعل طلاقها لامدة طليقتين بينهما رجوع  
وقاع وتكراره ثلاثا يحصل التحريم به ابدآ في حرمة او امة لكنه كما  
ترى فان كونها نصف الحرمة لا يقتضي الحرمة ابدا بتكرر الطليقتين ثلاثا  
وان اقتضى الاكتفاء في التحريم الموت بشنيتين لعدم جواز التنصيف في  
الطلاق اذ المفروض انه لا دليل على ان تكرر الثلاث من ذلك يوجب  
التحريم ابدا ومقتضى ما ذكر من كونها نصف الحرمة هو الاكتفاء بخمس

طلقات في الحرمة الابدية وان كان النصف المحقق اقل من ذلكم بنصف  
 لما صر من عدم التنصيف في الطلاق ويمكن استعادة الحكم بالتحريم  
 ابدا بتكرار الثلاث منه من رواية زرارة وداد بن سرخان عن ابي عبد الله  
 قال ولذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث  
 مرات وتزوج تلك مرات لا تحل له ابدا نكحونها مرة واحدة اضر  
 الفاعلة لتكرر الطلاق المحرم غاية الامر لا بد من تخصيصها بغير العدى  
 لعدم ثبوت الحرمة ابدا مع تكرار المحرم من غيره ثلاثا لكن قد يستشكل  
 في الرواية من حيث اشتمال ذيلها على التزويج ثلاثا فانه ليس متعاقبا  
 في الحرمة ابدا لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور اعتباره على كل حال  
 اذ لا يعتبر ذلك حتى في الحرمة بل يمكن دعوى عدم ظهورها في اعتبار  
 ذلك في الحرمة الابدية بل المراد منها بيان ماهو الواقع في الخارج عند  
 تحقق موضوع الحرمة كذلك فان الذي يطلق الطلاق المحرم ثلاثا قد تزوج  
 بها ثلاثا وطلقاتها بالطلاق المحرم الذي يتوقف عليه على نكاح غيره  
 ثلاثا فتزويجه لها ثلاثا باحاطة الزوجة الاولى التي لحقها الطلاق الاول  
 وليس المراد تزويج الغير لها ثلاثا حتى يستشكل بعدم اعتبار ذلك قطعا  
 ومن المعلوم ان تزويج الزوج لها ثلاثا لازم طلاقها ثلاثا بالطلاق  
 المحرم وعلى اى حال فلا اشكال ولا خلاف ظاهره انه يعتبر في الطلاق  
 العدى الرجوع والوقوع في العدة فلم واقع لم يكن من الطلاق العدى  
 مطلقا حره كانت او امة ولا يترب على التسع منه التحريم الابدي لما  
 عرفت من الاجماع على ذلك وان لم تكن النصوص وايه به (خاصة) فيها  
 مسائل (الاولى) اذا طلقها لانسنة بالذنى الاخص ثلاثا حيت عليه في  
 الثالث حتى تنكح زوجا غيره فاذا طلقها الزوج الاخر وخرجت من



المدة جازله سراجتها بعد جديد ولم تحرم في التاسعة عليه ابداء ولا يدم  
 استيفاء المدة في الطلاق الثالث تحريرا بلا خلاف في ذلك الامن  
 ابن بكير والصدوق فقد حكى عنهما انهما قالوا ان الخروج من المدة في  
 الطلقة الثالثة هادم للطلاق فله نكاحها بلا محلل لكن قد استفاضت  
 النصوص على خلافهما مع احتمال ان يكون مخالفة ابن بكير لمجرد التقيح  
 ونحوها مما يسوغ له ما ظهره لابن سماعه من عدم سماعه رواية في ذلك  
 واما ذلك مما رزقه الله من الراي بعد ملاحظة اجماع الصحابة على تصحيح  
 ما يصح عنه لعدم آون مثل ذلك قادحا فيه اذا احتمل كونه قد وري  
 فيه واظهر ذلك للتقية او كان قاطعا بان الحكم الوانمي ذلك ولا جمل  
 الاعتماد على قطعه قد اسند ذلك الى زرارة اتصارا لمذهبه حيث ان  
 الصحابة ما كانوا يتبلون منه ذلك بمجرد كونه رأيا له وعلى اى حال فلا  
 يبنى الاشكال في المسئلة بعد وضوح استفاضة النصوص بذلك واتفاق  
 الاصحاب من غيرهما على الحكم المذكور (المسئلة الثانية) ان الحامل لا تطلق  
 الطلاق الذي بالذني الاخص لعدم تصور ذلك فيها وهي حامل - مع  
 كون عدتها وضع حملها كما هو المعروف بين الاصحاب نصا وقوي واما  
 الطلاق المدي فلا يبنى الاشكال في وقوعه عليها فاذا طلقها وراجعها  
 جازان بطاها ويطاها ثانية بعد شهر او مطاها للمدة بل من القواعد  
 ومحكى الايضاح وغيره الاجماع عليه ويدل عليه بعد اطلاق الادلة  
 خصوص جملة من الروايات التي منها موثق اسحاق بن عمار قلت لابي  
 ابراهيم الحامل يطلقها زوجها ثم يراجعها ثم يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها  
 الثالثة قال تبين منه ولا تحل حتى تنكح زوجا غيره وموقفه الاخرى  
 فن ابي الحسن الاول - ثلثه من العبلى تطلق الطلاق الذي لا تحل

له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم قلت قلت اذا جامع ايس له ان يعاقب قال ان الطلاق لا يكون الا م طهر قد بان او حمل قد بان ومرسل ابن بكير قال في الرجل تكون له المثة الحمل وهو يريد ان يطلقها قال يطلقها اذا اراد الطلاق بعينه ويطلقها بشهادة اشهود فان بدا له في يومه او بعد ذلك ان يراجعها يريد الرجعة بينهما فليراجع ولو اقم ثم يبدو له فيعاقب ايضا ثم يبدو له فيراجع كما راجع اولاً ثم يبدو له فيعاقب فهي التي لانحل له حتى تنكح زوجا غيره اذا كانت اذا راجع يريد الموافقة والامساك واما الطلاق الذي بالمضى الاصح فمن الشبغ وابني راج وحمة عدم جوازه للجمع بين النصوص السابقة والنصوص الكثيرة المشتملة على الصحيح وذيره لدلة على ان الحلى تطلق واحدة فتعمل على ارادة في الطلاق للسنة للمضى الاصح وهو طلاقه ايمد الرجعة بلا موافقة وحمل تلك النصوص على ارادة الرجوع مع الموافقة كما هو مورد بعض النصوص بل امرهما في مرسل ابن بكير المتقدم لكنه كما ترى مجرد تبرع في الجمع والاولى حمل هذه النصوص على ارادة الوحدة بحسب المدة والشرط لتداخل الطلقات اثبات في المدة كابدائها في الشرط اذا لا يعتبر فيه تمدد الطهر سهو، سهو، لم يوافقها او الوحدة بحسب الصورة نظراً الى اتصالها وعدم ترتيب الاثر على الرجعة بالوقوع فتشبه ما عليه العامة من ان تطبق ثلاثاً في مجلس واحد بلا رجعة لان الرجوع بلا ترتيب اثر ظاهر وهو الجماع كلاجوع غاية الفرق انه هناك انشاء الرجوع بخلاف العامة الذين لا يمتدرون ذلك ابضالذكه لا يوجب التمدد صورة فهي من حيث عدم الفصل بينها هو اثر الرجوع واحدة صورة بل لا يمد كونه المراد من غيره، محادل على ان الرجعة بالجماع والا فهي واحدة، بل، ابان، حاق

بن عمار عن ابي الحسن قال الرجعة بالجماع والافاء هي واحدة ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال المراجعة في الجماع والا فانما هي واحدة وذلك يجمع بينها وبين ما دل من النصوص على جواز الرجوع بغير جماع نعم في رواية محمد بن منصور الصعبل عن ابيه عن ابي عبد الله في الرجل يطلق امرئته وهي حبلى قال يطلقها قلت فيراجها قال نعم يراجها قلت فان بدا له بعد ما راجها ان يطلقها قال لا حتى تضع الكدما محمولة على كراهة طلاقها بعد الرجوع بلا موقعة من حيث الوقوع في المشابهة المذكورة بمحصل الوحدة بصورة فلا تنافي النصوص السابقة نعم في بعض الروايات ما لا يقبل هذا الحمل مثل رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن قال قلت له رجل طلق امرئته ثم راجها بشهود ثم طلقها ثم بدا له فراجها بشهود ثم طلقها بشهود تبين منه قال نعم قلت كل ذلك في طهر واحد قال تبين منه قلت فانه فعل ذلك باسراءه حال تبين منه قال ليس هذا مثل هذا فان الظاهر منها ان السؤال من حيث البيونة وعدمها بعد وقوع الطلقات الثلاث على الحامل في طهر واحد مع الفراغ من صحتها لا السؤال عن صحة ما زاد على الواحدة وعدمها فلا بد من طرحها لمنافاتها للنصوص الدالة على البيونة وتوقف الحل على الحمل مع وقوع الطلاق ثلثا من غير فرق بين الحامل وغيره فليس في مقابلة تلك النصوص الظاهرة في الاطلاق ولو بملاحظة ترك الاستفصال الدالة على جواز طلاق الحامل ثلاثا وان لم يواقع الا ما عرفت من النصوص الدالة على ان طلاق الحبلى واحدة فان ثبت اظهر به النصوص السابقة منها فهو وتحمل هذه على بعض الحامل المتقدمة والا فتطرح هذه النصوص بلحاظ اعراض المشهور من الاصحاب عنها مع انها على اشتغالها على الصحيح وفيه كانت بمرئى منهم ومما ذكر يظهر حال غيرها

مادل على التقييد بمضى شهر فانه محمول على ارادة الخروج عن مشاهمة العامة بعد اظهرية النصوص المطلقة في الاطلاق بل وانه ظهر الحائل في الحائل اذا طلتها ثانيا في طهر اخر من غير سبق الموافقة اتي اختلفت الروايات في ذلك بين ما دل على عدم وقوع الطلاق الثاني اذا سكنت الرجعة من غير جماع وبين ما دل على ان الرجعة بالجماع والالة ناهي واحدة و بين ما دل على جوازها بغيره فانه اظهر في الدلالة على الجواز والوقوع مما دل على عدمه الذي حكى الفتوى بمضمونه عن ابن ابي عمير فيجعل ما دل على عدمه اذا اراد ايقاعه على كراهة ايقاعه بلا وقاع من حيث ان عدم ترتيب الاثر على الرجوع يوجب الوحدة التي بها يشابه ما يفعله العامة من تكرار الطلاقات في مجلس واحد بلا رجوع مثل صحبة بن الحجاج عن ابي عبد الله الرجل يطلق امرئته له لت تراجع وقال لا يطلق التطلبة الاخرى حتى يمها و يحمل ما دل على عدمه بعد وقوعه على ارادة حصول الوحدة في الصورة مثل رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله من الرجل يطلق امرئته تطلبة ثم يطؤها الثانية قبل ان تراجع فقال ابو عبد الله لا يقع الطلاق الثاني حتى تراجع وجماع فتعمل على ارادة انه لا يقع الطلاق الثاني على نحو يمتاز من الاول الا اذا راجع وجامع والا فهو كالطلاق الاول من حيث عدم ترتيب الاثر على الرجوع بالجماع بل ربما يشر بارادة الكراهة في موقفة اسحاق بن عمار من قوله لا ينبغي له اذا هو راجعها ان يطؤها الا في طهر اخر قال نعم قلت حتى يراجع قال نعم فان التمييز بيني مشر او ظاهر في ان تمتد الطهر واعتبار الجماع لمجرد التذب ولا حاجة الى الجمع بينهما و بين ما دل على الجواز من النصوص الكثيرة التي هي كالصريح في ذلك

بارادة طلاق السنة منها واردة طلاق المدة من تلك الروايات الدالة على عدم وقوع الثاني بعد عدم وجود الشاهد عليه الا ما يجب طرحه من حيث اشتماله على عدم الحاجة الى المحلل مع تكرار الطلاق بلاجماع مثل رواية مولى بن خنيس عن ابي عبد الله الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق فلا يكون بين الطلاق والطلاق جماع فتلك تحل له قبل ان تزوج زوجا غيره والتي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره هي التي تجامع بين الطلاق والطلاق (المسئلة الثالثة) اذا شك المطلق في ايفاع اصل الطلاق لم يجب عليه ايقامه لرفع الشك بل كان النكاح بمقتضى الاصل محكوما بالبقاء كما ان مقتضاه عدم الزيادة لو شك فيها فيحكم بعدم ما يترتب عند حصولها من التوقف على المحلل او الحرمة الابدية ولو علم اصله وعدده وشك في وقوعه لاسنة او المدة كما لو علم بوقوع تسع تطليقات مع الشك في انها كانت لاسنة فيحل له نكاحها بعمد جديد بعد المحلل او لامدة فتعزم عليه ابدا فالاصل بقاء الحلية الغير الاقتضائية الثابتة اولا على معنى حلية تزوجه بها اذا لم تكن متزوجة به او بغيره او لم تكن في عدة الغير غايبة الامر انها تبديلت بما هو عن الاقتضاء لو كانت الطلاقات سنية بناء على انها تقتضى الحلية بعمد جديد ولو بعد المحلل لكن ذلك لا يمنع عن استصحابها بشبوتها الغير الاقتضائي نعم لا يثبت به الاثار المرتبة على الحلية الاقتضائية ككون شرط خلافها محرما للمحلل فيوجب بطلانه لكن لا حاجة الى ترتيبها لان جواز تزوجه لها انما يثبت بمجرد الحلية الازلية المطلقة على عدم وجود ما يمنع منه شرعا من نحو التزويج القملي منه او من غيره بها ونحوه وليس استصحابها موارضا وانما الموارضة اذا اريد نفي الحلية الاقتضائية بالاصل فانه معارض بنفي الحرمة المؤبدة به ولو علم وقوع

الطلاق من احد الزوجين ازواجه فاشتبهت المطاوعة غيرها فلا يجب عليهما ترتيب آثار الطلاق على زوجته لانهما جريئتا كواجدي المني في اثوب المشترك بل وكذلك غيرهما اذا لم يكن هناك تكليف بتلق في مورد هما فيجوز احكامهما ترتيب آثار الزوجية على من هي عنده وان لم اجالا بان امرئته او امرئته رجل اخر مطاوعة وبما مل الغير منهما معاملة الزوجية نعم ربما تعلق بالغير تكليف في مورد مثلهما كما في واجدي المني في اثوب المشترك اذا ارد الغير استيجارهما لكنس المجد مثلا فنه مع الاستيجار يعلم انه امكن المجنب من الميكت في المجد بل قد يتصور ذلك في الدية الى الحايك بناء على تكليفه بالفرق بين لاجني والاجنبية فيلزمهما بالطلاق تحصيليا لا تفرق لانه لا وجه يستتله في ذلك اذ لا حصة هنا تقتضي ذلك بعد جواز ترتيب آثار الزوجية لكل منهما ظاهرا وان كانت احدهما مطلقة واقما نعم لوقام الدليل على اهمام الشارع تفرق الاجنبية واقما بالطلاق عن زوجها الا ان لزم التفرق لكن ليس ذلك مختصا باحكام بل يجب على كل احد الزاهما بالطلاق دفعا لوقوع المنكر فا في الجواهر من اتيان باب المقدمة في حق الحاكم بالنظر الى التكليف المحسني في حقه بالتفرق ليس في محله لما عرفت من عدم ثبوت خطاب محسني يقتضي امتثاله التفرق كما لا خطاب كذلك لو علم الحاكم بان احد الشخصين زنا عمدا فانه لا تكليف محسني يقتضي حبه مما حقي لا يقع الزنا لان ادلة النهي عن المنكر لا تشمل مثل الفرض الذي يستلزم حبه مما الوقوع في المنكر لانه منع لغير الزاني واقما عن حقه مع انه ابناه له بل ولا يجوز توجبه الخطاب على نحو يشملهما بالنوع من الزنا لانه البناء لغير الزاني منهما بل

ولا يجوز غيرهما بان احدهما يزني كما في غير الفرض لو نصب الى احدهما ارتكاب شيء من المحرمات وليس انطلاق ونحوه من باب تعارض الحقوق حتى يتسلسل المرجح كما قد يتوهم لانه انما يكون كذلك اذا كان دليل الحقةين وافيا بالشمول لمورد التعارض وليس المقام وغيره مما عرفت من الفرض مما يشمله مثل ادلة النهي عن انكر وردع القاسق ونحوه اما لعدم وقوع المنكر من احدهما كما في فرض الطلاق المتقدم الذي عرفت ان كلامها متمسك باستصحاب الزوجية وان كانت احدي الزوجتين اجنبية واذا واما لعدم شمول ادلته كما في فرض الزنا ونحوه لما عرفت من ان المنع والردع على نحو يشملهما ايذاء ومنع لغيره عن حته فإي تكليف حسي على الحاكم يكون الشخصان بالنسبة اليه كالاثنتين بالنسبة الى تكليف المكاف الواحد بالاجتناب عن المحرم بينهما ومنه يظهر سقوط جملة مما ذكره في الجواهر في هذا المقام مما يبتني على اثبات التكليف الحسي في الفروض المذكورة (المسئلة الرابعة) لو طلق الثائب باثنا او رجيا وانقضت العدة ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادعى الطلاق قيل لا تقبل دعواه ذلك في ما يتعلق بحق المرثثة وان اخذ باقراره بالطلاق فيما يتعلق بحق نفسه وكذا لا تسمع بيته اذا اقامها لتزويل تصرفه على المشروع وانه بفسله مكذب ببيته وقوله فلو اولدها الحق به الولد كما يدل عليه خبر سلمان ابن خالد سئل ابا عبدالله عن رجل طلق امرئته وهو غائب واشهد على طلاقها ثم قدم فاقام مع المرثثة اشهر اثم ان المرثثة ادمت الحبل فقال الرجل قد طلقك واشهدت على طلاقك فقال يزنه الولد ولا يقبل قوله وبشكل التميلل المتقدم بان التزويل المذكور جار في قوله الذي هو فعل من افعاله فيحمل على المشروع الذي هو

الصدق ولا فرق بالنظر الى دليل التنزيل بين ما وقع عليه ما يكون  
 بظاهره مكذبا له وعدمه مع ان التكذيب ان كان بملاحظة نفس الفعل  
 فمن الواضح ان الفعل بمجرد لا يقتضي كذبه في دعواه لا مكان وقومه  
 على احد وجوه لا يتأني منه صدقه فيها وان كان على نحو الزنا عمدا فضلا  
 عما لو كان للشبهة او الرجوع في المدة وان كان بلحاظ حمله على المشروع  
 كما هو الظاهر من التعليل المتقدم فن المعلوم ان كذبه في دعواه وبينه  
 ليس اثرا شرعيا لوقوع القتل في الخارج على الوجه المشروع وان كان  
 ملازما له دقلا بعد الفراغ عن عدم كون اقامته معوا لشبهة لانه انما  
 يدعى وقوع الطلاق سابقا فيقال دعوى الحبل من الزوجة ويرد ذلك  
 نفي لحق الولد به شرعا اما لعدم كونه منه راسا او لكونه بالزنا ولازم حبل  
 اقامته معها على المشروع فضلا كذبه في دعواه وبينه ايقاع الطلاق  
 سابقا لکن دليل التنزيل انما يبدل على ترتيب الآثار الشرعية على  
 مشروعية الفعل لا ما كان اثرا لها عقلا فلا وجه لعدم قبول اقراره في  
 حق الغير من جهة تكذيبه بفعله سبه ابدا ما عرفت من ان نسبة دليل التنزيل  
 اليه والى فعله نسبة واحدة من جهة ان كليهما فعل من افعاله لا بد من حمله  
 على المشروع وان فرض ان تكذيبه في قوله اثر شرعي لحمل فعله على  
 الصحيح لانه انما يرتب هذا الاثر اذا لم يكن هو ايضا في نفسه موردا  
 لدليل التنزيل مع ان تكذيب بيته بفعله انما يكون اذا كانت هو النبي  
 لقامها واما اذا قامت اليقنة حصة اذا كان المقام من مواردها فلا وجه  
 للتكذيب بل تسمع اليقنة بمقتضى عموم ادلة صحتها نعم يمكن ان يقال  
 ان فعله ذلك ولو مع قطع النظر عن حمله على المشروع موطن له دعوى  
 ولا دليل على نفوذ هذا الاقرار في حق الغير وان كان تلفذاني حق نفسه  
 لذل دليل سوى قامة من ملك شيئا ملك الاقرار به وهي مع انها ثبتت



بالاجماع ولم يعمل المجمعون بها في غير واحد من مواردھا لا تشمل مثل  
المفروض الذي كان اقراره في حق الغير موهونا بفعله وحيثذ فقضى  
القاعدة لحق الولد به لعدم ثبوت طلاقه في ما يتعلق بالغير باقراره  
فتستصحب الزوجة وان رتب الاثر على اقراره فيما يتعلق بنفسه من  
عدم توارثه منها ونحوه فعدم سماع اقراره لانه اقرار في حق الغير ولا دليل  
على نفوذه في مثل المقام لالانه مكذب بفعله واولا بملاحظة  
قيام البينة فلا وجه لعدم سماحه لانه دعوى مقرنة بالبينة سواء كان  
هو الذي اقامها او قامت حجة فلا يلحق به الولد حيثذ شرعا واما  
الرواية المذكورة فلا دلالة فيها على اللاحق وعدم سماع دعويه حتى مع  
قيامها او اقامتها اذ لا اطلاق لها يتمسك به كما ربما يتوهم وانما يدل على  
لحوق الولد به شرعا في مقام عدم قبول قوله في دعويه الطلاق في نفسه  
وهو كما عرفت مقتضى القاعدة بعد عدم الدليل على نفوذ الاقرار في  
حق الغير في مثل المفروض وحيثذ فلا دليل لهم في ما ذكروه من حكم  
المسئلة لامن حيث القاعدة لما عرفت ولا من حيث الرواية لعدم دلالتها  
على ما ذكروه من عدم سماع البينة لو اقيمت او قامت هذا مع ما في  
تحرير المسئلة من الاختلال فان اللازم تحريمها باداء الطلاق بمن  
كان غائبا ثم حضر بعد انقضاء المدة واقام مع الزوجة واقامة  
البينة عليه لا فرض وقوع الطلاق منه خارجا حال النية  
وادعائه بعد انقضائها عند الحضور والاقامة كما  
هو الظاهر من التحرير المتقدم اذ لا وجه لتزويل  
فعله على المشروع حيثذ ولا كونه مكذبا لقوله  
ويئنه كما لا يخفى هذا اخر ما اردنا  
ايراده والحمد لله





